Wieland's

Auffassung vom Urchristentum mit hauptsächlicher Berücksichtigung seines Romans

Agathodaemon.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät Sektion I

der

ACAD. LMGD. BAT. BIBL.

Ludwig-Maximilians-Universität

zu München

vorgelegt von

Johanna Mellinger

aus Mannheim.

Marbach a. N.

Buchdruckerei von A. Remppis

1911.

Genehmigt auf Antrag der Herren
Professor Dr. Fr. Muncker und
Geh. Hofrat Professor Dr. H. Paul.

Meinen Eltern!

Inhalt.

I. Kap.: Die Vorbedingungen zu Wielands späterer Weltanschauung.

II. Kap.: Richtigstellung der fälschlichen Behauptung, Wieland sei ein Gegner des Christentums.

III. Kap.: 1) Positive und negative Einflüsse anderer Dichter, am Agathodaemon u. a. nachgewiesen.

2) Unterschiede zwischen der dichterischen und wissenschaftlichen Behandlung des Urchristentums.

IV. Kap.: Wielands Urchristentum im Urteil einiger Zeitgenossen.

I.

Diese Arbeit will dazu beitragen, die falschen und oberflächlichen Urteile über Wieland, die heute noch bei der Mehrheit kursieren, wenigstens nach einer Seite hin richtig zu stellen. —

Allein schon die Tatsache, dass Wielands Leben und Gesinnung ein selten deutliches Bild der geistigen Bewegungen des 18. Jahrhunderts darstellt, rückt ihn in die Reihe derer, die nicht vergessen werden dürfen. Die Betrachtung von Wielands geistiger Entwicklung bedarf jedoch zuerst eines kurzen Ueberblickes über die Strömungen des 18. Jahrhunderts; denn manch unerwartete Wandlung seiner Meinung ist vielfach aus den einander entgegengesetzten Bewegungen seiner Zeit zu erklären. — Hauptsächlich zwei Perioden, die Aeusserungen höchster Kultur darstellen, hat sich das 18. Jahrhundert zugewandt, dem Griechentum und dem Christentum. Die Ursache zu dem Wiederaufleben der Antike erklärt der Name Aufklärung, den das 18. Jahrhundert erhalten hat, wenn wir nämlich den Begriff „Aufklärung" wie M. Kronenberg in seiner Geschichte des deutschen Idealismus 1909 „als einen geistigen Entwicklungsprozess" definieren, „bei dem die naturphilosophische oder die objektive Betrachtungsweise die Kulturentwicklung vorwärts trieb, indem sie dem religiösen Mythus immer mehr Boden abgewann". So verhielt es sich einst in der Blütezeit griechischer Philosophie, und diese Erscheinung wiederholte sich im 18. Jahrhundert nur mit dem Unterschied, dass das 18. Jahrhundert das religiöse Element nicht einfach als Mythus abtun konnte, denn seit der Entstehung der christlichen Lehre hat das

religiöse Leben einen Wertzuwachs erfahren, mit dem die folgenden Zeiten rechnen mussten. Allerdings hatte auch der Mythus eine grosse Bereicherung zu verzeichnen, und insofern ist sich das Wesen der Aufklärung gleichgeblieben, als es auch im 18. Jahrhundert galt, gegen diese Mythen und hauptsächlich gegen die Priester, denen sie Mittel zum Zweck waren, anzukämpfen. Daher wurzelt die Aufklärung direkt in der Reformation. Sie äusserte sich in dem Kampf um die Individualität, die naturgemäss in erster Linie in den Beziehungen des Menschen zu Gott oder zum All zum Ausdruck kam. Wenn auch Luthers befreiende Tat teils durch ihn selbst, teils durch die noch nicht reife Zeit nur den Keim zu einer neuen Epoche bedeutete und infolge der vielen zerstörenden Religionskriege fast das Gegenteil, eine umso härtere Knechtung brachte, so war dieser Misserfolg nur scheinbar. Die Kriege hörten auf, und es bereitete sich ein Kampf mit geistigen Waffen vor. Gleichsam unterirdisch bahnten sich die reformatorischen Ideen ihren Weg. Jener weltabgewandte Zug, der von der Verderbtheit von Welt und Kirche weg in sich selbst führte und zu dem sich die Mystiker, Tauler, Eckhard u. a. schon vor der Reformation bekannten, findet sich wieder in den theosophischen Gedankengängen Jakob Böhmes. Aber statt des quietistischen Moments macht sich nach den Religionskämpfen, wie nach einer schweren Krankheit, „eine Freude im Menschen am tätigen Beruf“[1]) bemerkbar. Nicht mehr zur Askese zwingende Klöster und Einsiedeleien entstanden, sondern Klosterschulen, die die jungen Menschen dem Leben zuführen sollten. Dass jene Anstalten nicht nur zukünftige Geistliche heranbildeten, dafür geben Klopstock, Lessing und Wieland ein beredtes Zeugnis. Immerhin tat sich dort oft ein sehr pietistischer Geist kund, der sich wohl auf Luther berief, manchmal aber den tiefsten Grund, aus dem die Reformation entstanden war, das Streben nach innerer Unabhängigkeit,

[1]) F. J. Schneider: Die Freimaurerei, 1909.

ausser Acht liess. — Mit dem Vorstoss, den Luther auf religiösem Gebiet gemacht hatte, fielen auch allmählich für die Naturwissenschaft, hauptsächlich aber für die Philosophie, die beengenden Schranken. Wie jede Bewegung entweder am Anfang oder zum Schluss sich ins Extrem verläuft, so lässt sich auch für den Gegensatz zwischen Reformation und dem späteren Materialismus das bindende Glied in dem Abfall von der katholischen Kirche finden. Diese Abwendung von einer bisher unangetasteten Macht im Verein mit den Fortschritten auf naturwissenschaftlichem Gebiet hat dem Abfall von einer religiösen Weltanschauung überhaupt die Bahn geebnet. Auch das vage Sich in Gott Versenken der Mystiker hat zu einer Reaktion verholfen. Beides, sowohl die katholische Kirche, wie die Mystik, hatten ihren Höhepunkt überschritten und sich erschöpft; die freiere Naturwissenschaft war noch im Anfang ihrer Entfaltung, also noch spannfähig. Trotzdem war sie nicht imstande, das religiöse Leben überhaupt zu vernichten, sondern es entstand ein umso verwickelterer Kampf der Weltanschauungen um die Vorherrschaft. Die Reformation hat somit den Pietismus, den Rationalismus, den Materialismus und schliesslich den Idealismus am Ende des 18. Jahrhunderts erzeugt. Die Vertreter dieser Strömungen auf der äussersten Rechten, wie auf der äussersten Linken, stellten den Zusammenhang im ganzen Geistesleben her.

Das Hereinspielen der Antike im 18. Jahrhundert erklärt Kronenberg „aus dem Bedürfnis nach Harmonie des Subjektiven und Objektiven, nach Einheit von Geist und Natur, Idee und sinnlicher Erscheinung", die das orthodoxe Christentum hauptsächlich vor der Reformation nicht kannte. Die Renaissance im Mittelalter, die allerdings in der Hauptsache ein künstlerisches und literarisches Gepräge trug, war schliesslich aus denselben Beweggründen, aus der Sehnsucht nach einem Ausgleich von Subjektivem und Objektivem, hervorgerufen. Aber erst der durch die Reformation erzeugte frischere, lebenskräftigere Zug hat ein Wiederaufleben des Griechentums gezeitigt. Gerade

der Einfluss griechischer Weltanschauung hat eine höhere Bewertung des diesseitigen Lebens bewirkt. Nicht wenig trug dazu die durch Winckelmann und seine Schüler wiederaufblühende griechische Kunst bei. Wenn der Schwerpunkt in der religiösen Anschauung nicht mehr in ein Leben nach dem Tode gelegt wurde, musste das Niveau des irdischen Daseins im allgemeinen gehoben werden, und die Moral, ein Bestandteil der christlichen Lehre, tritt somit in den Vordergrund, woraus sich dann der Begriff der Humanität entwickelt.

In Wielands Leben lassen sich die Wirkungen der verschiedenen Strömungen deutlich verfolgen: in dem ziemlich schroffen Uebergang von der entschieden streng pietistischen Richtung seiner Kindheits- und Jünglingsjahre zu dem Materialismus der französischen Encyclopädisten, hauptsächlich in seiner Biberacher Zeit und schliesslich in seinem Anschluss an den Idealismus durch den Einfluss seiner Weimarer und Jenaer Freunde.

Trotz der Veränderlichkeit in seinen Meinungen lassen sich in seinem Bildungsgang jene beiden schon genannten Faktoren — Griechentum und Christentum — bis in sein Alter verfolgen. Wenn auch in seiner „gottlosen" Zeit, in den Biberacher Jahren, das Interesse für religiöse Probleme zurücktritt und das Gefallen an dem ironisierenden Ton eines Voltaire wächst, so äussert sich hierin mehr die Freude an der Form, der ästhetische Genuss an etwas äusserlich Vollkommenem. Goethes Ausspruch, Wieland spiele mit seinen Meinungen, nicht aber mit seiner Gesinnung, lässt sich auch in jener kritischen Zeit nachweisen. Wir haben keine Dichtung aus dieser Periode, in der er zum direkten Gegner seiner früheren Ueberzeugung wird, wenigstens seiner innersten Ueberzeugung, denn die Werke der ersten Periode entsprechen gar nicht seiner wirklichen Gesinnung. Wären ihm nicht von Jugend auf religiöse Probleme stets wichtig gewesen, hätte die Warthauser Atmosphäre gerade bei einer sonst leicht beeinflussbaren Natur wie Wieland nachhaltigere Eindrücke hinterlassen

müssen. Was ihn dagegen in der ersten Periode stark beschäftigt hatte, war nur gleichsam unter die Schwelle seines Bewusstseins gefallen und tauchte im letzten Drittel seines Lebens wieder hervor; nur dass das eingehende Studium klassischer Antike seine religiösen Vorstellungen im Vergleich zu früher geläutert hatte. Es lässt sich bei Wieland ein Niederschlag von jenem Kampf im Grossen zwischen naturphilosophischer und religiöser Betrachtungsweise finden, der schliesslich in der Anlehnung an Herders Idealismus zum Ausgleich kommt. Wenn bei Wieland die Disharmonieen des Zeitgeistes deutlicher zu Tage treten, als bei andern Dichtern, so liegt die Ursache dazu in seinem Charakter und in seiner Erziehung. Er war nicht genial genug, um schon eine eigne, in sich gefestigte Form all diesen auf ihn einstürmenden Formen entgegen halten zu können. Durch seinen leicht beweglichen Geist war er fremden Eindrücken stets bereitwilligst zugetan. Hier hätte die Veranlagung durch Erziehung korrigiert werden sollen. Dagegen wurde durch eine allzufrühe geistige Ueberfütterung die Aufnahmefähigkeit überspannt, so dass eine gründliche Verarbeitung des Stoffs nicht möglich war. Die Kraft, Eigenes zu produzieren, musste bei ihm hinter die Fähigkeit des Receptierens zurücktreten. Dadurch blieb Wieland länger als andere ein Suchender. Weder der ihm aufgedrängte religiöse Enthusiasmus der Klopstockianer und Bodmerianer, noch die französische materialistische Richtung seiner Warthauser Freunde konnten ihn dauernd befriedigen; zu dem einen fehlte ihm ein gesteigertes religiöses Empfinden und dem französischen Materialismus gegenüber machten sich seine Kindheitseindrücke zu stark geltend. Zu einem selbständigen Hinauswachsen über beide reichte sein Genie nicht aus. Daher ergab es sich für Wieland von selbst, sich der Popularphilosophie zuzuwenden, die ihm einen Halt in seinem Hin- und Herschwanken bot. Das Charakteristikum der Popularphilosophie sieht Hettner [1])

[1]) H. Hettner: Geschichte der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. II. Band

nicht in den wissenschaftlichen Leistungen, „sondern in ihrem tiefen und nachhaltigen Einfluss auf das unmittelbar handelnde werktätige Leben", denn ihr Wahlspruch lautete ja: „the proper study of mankind is man". Damit hat sie sich nicht nur ihre Aufgabe, sondern auch ihre Grenzen gesetzt. Auf die Erscheinungen des diesseitigen Lebens hat sie ihr Augenmerk gerichtet, ohne auf den Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu verzichten, aber ohne die Erforschung immanenter Begriffe anzustreben. Daher richten nach Hettner die Popularphilosophen ihre Angriffe nicht gegen das Christentum, sondern gegen das vom wahren Christentum abweichende Institut, gegen die Kirche. Aus diesem Streben heraus sind Wielands Werke der letzten Periode entstanden. Sie sind in allererster Linie Produkte des allgemeinen Zeitgeistes, stellen aber auch zugleich, infolge der Aehnlichkeit von Wielands geistigem Entwicklungsgange mit den Strömungen seiner Zeit ein Stück Selbstbiographie dar. Dieser enge Anschluss lässt sich besonders nach dem Agathodaemon deutlich verfolgen, der Wielands Weiterschreiten von der Popularphilosophie zum Idealismus bezeugt. — Wenn die Zuflucht zur Popularphilosophie für Wieland anfangs ein Resignieren nach Jahren des Sturms und Drangs bedeutete, so hat er sich im Anschluss an die führenden Geister des ausgehenden 18. Jahrhunderts wieder aufgerichtet.

II.

Bei Wielands Naturell, das durch eine zu künstliche Erziehung von einem Extrem zum andern gedrängt wurde, wird man erst im Alter die reifste Anschauung suchen dürfen. Denn seine Entwicklung war sozusagen um Jahre verschoben, er kam zu einer inneren Reife, wenn der stetig und normal sich entwickelnde Geist anderer vielleicht schon seinen Höhepunkt überschritten hatte. Wir werden daher bei Wieland nicht fehl gehen, in den Werken seines Alters sein Bestes zu suchen, soweit es sich wenigstens um die Durchbildung einer philosophischen Weltanschauung handelt. Wenden wir nun diesen Schluss auch auf die Behandlung der Fragen über das Christentum an, so hat er im Agathodaemon, als der letzten Bearbeitung dieses Problems, sein massgebendes Urteil gefällt[1]). Ziemlich ausführlich kommt er schon in der „Geheimen Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus" 1788, T. Merkur) auf das Thema zu sprechen, berührt es wieder in den „Neuen Göttergesprächen" (1791). Fünf Jahre später schreibt er den Agathodaemon[2]), und erst hierin wird das Christentum in den Mittelpunkt gerückt. Also schon aus diesem Grunde muss unsere Betrachtung hauptsächlich auf dieser Schrift basieren. Die Aeusserungen im Peregrinus Proteus und in den Göttergesprächen können die Schilderung im Agathodaemon höchtens erhellen oder auch — verschleiern.

[1]) Vergl. Wielands Brief an Göschen vom 28. II. 1799 (zu Anfang des Schlusskapitels unserer Besprechung)

[2]) Agathodaemon 1796 und 1797 im Attischen Museum.

Man kann sich im ersten Moment des Eindrucks nicht erwehren, als ob es dem Autor selbst an einer klaren Vorstellung über den Wert und das Wesen des Stifters des Christentums gefehlt hätte. Denn in dem Roman Peregrinus Proteus stehen sich die Ansichten von Peregrin und Lukian in der Kraft zu überzeugen gleich stark gegenüber. Der Feuereifer Peregrins reisst den Leser mit in seiner Schilderung über die Persönlichkeit des Meisters der christlichen Gemeinde. Die kühl und logisch gehaltene Auseinandersetzung Lukians dämpft den Eindruck der begeisterten Rede Peregrins. Manchmal bleibt der Dichter überhaupt die Antwort schuldig, wenn es z. B. an einer Stelle[1]) heisst: Peregrin: „Wie scheinbar auch beim ersten Anblick die Aehnlichkeit seyn mag, die du unter den Göttersöhnen aller Völker und Zeiten findest, so war doch der Vorzug und die Ueberlegenheit desjenigen, mit welchem ich seit kurzem durch die Christianer bekannt geworden war, so gross, so wesentlich, so unverkennbar . . .“ Lukian: „Um Vergebung, lieber Peregrin, dass ich dir in die Rede falle, aber es bedarf keiner Rechtfertigung über diesen Punkt. Wir sind ja beide schon lange im klaren.“ Und damit ist die Frage erledigt. Peregrin fährt in seiner Erzählung fort. Auf wessen Seite nun tatsächlich der Verfasser steht, darüber ist man absolut nicht „im klaren“. — Eine ähnliche Stelle lässt sich aus dem Ersten der Göttergespräche[2]) anführen. Das Gespräch zwischen Jupiter und seinem Sohn Herkules.

Herkules: „Ist es wirklich an dem, dass ich die Ehre habe, dein Sohn zu sein?“

Jupiter: „Hast du nicht Taten genug getan, um dich als einen Sohn Jupiters zu erweisen? . . . . . Ist dir's nicht genug, dass du von den Menschen für meinen Sohn gehalten und von mir selbst nicht verleugnet wirst?“

---

[1]) Peregrinus Proteus, 33.—34. Bd., V. Abschn. S. 257. — Wir zitieren nach der J. G. Gruber'schen Ausgabe von Wielands sämtlichen Werken, Leipzig 1824/1826 — bei G. J. Göschen.

[2]) 27. Bd.

Herkules: „Am Ende kann doch einer weder mehr noch weniger sein, als er ist, wofür er auch von den anderen gehalten wird . . . . ."

Jupiter: „Gar zu genau müssen solche Dinge nicht berechnet werden. Auf der Geburt und den Verdiensten der Göttersöhne muss immer ein heiliger Schleier von etwas dichtem Gewebe liegen und mit Grübeln kommt dabei nicht viel heraus."

Wenn im Vorbericht zu den Göttergesprächen darauf hingewiesen wird, dass der Verfasser in einigen Gesprächen „einen sehr ernsthaften Zweck" verfolgt, so muss man sich trotzdem sagen, dass der „sehr ernsthafte Zweck" durch den manchmal frivolen Ton[1]) etwas leidet; und wäre es bei dieser Behandlungsweise des Themas geblieben, so müsste man bei Wieland eine gewisse Gleichgiltigkeit konstatieren; aber immer wieder kommt er darauf zurück, als könne er nicht loskommen von diesem Problem, das er nicht lösen kann, das ihn aber doch unwiderstehlich anzieht, gerade deshalb, weil es ihm ein Rätsel bleibt. — Nach Art des 1. Göttergesprächs spricht Wieland im 6. über die Entartung des Christentums nach dem Tode seines Stifters, eine Frage, die im Peregrinus Proteus noch einen breiteren Raum einnimmt und mit fast noch grösserem Spott behandelt wird; zu gleicher Zeit flicht er aber die Episode von dem Aufenthalt bei der Christenfamilie ein, die die Erhabenheit der neuen Lehre ahnen lässt. Wenn man schon wie Ranke[2]) in der Schilderung der Christenfamilie die Ehrfurcht verspürt, die Wieland doch stets vor den Erzählungen der Bibel gehabt hatte, so wird man davon noch mehr durch das 8. Göttergespräch und schliesslich durch den Roman Agathodaemon überzeugt. Daher lassen sich die Widersprüche in den eben benannten Dichtungen leichter erklären, wenn wir, statt sie nebeneinander in Vergleich zu setzen, eine chronologisch sich

---

[1]) Hauptsächlich im 6. Gespräch.

[2]) Ernst Ranke: Zur Beurteilung Wielands, Marburg 1885.

entwickelnde Wandlung von Wielands Anschauung annehmen. Ende der 80er Jahre beschäftigte sich Wieland eingehend mit Lukian. Dem Studium des Griechen verdanken die Göttergespräche ihre Entstehung; hauptsächlich tragen das 1. und 6. den Stempel Lukian'schen Geistes; der Peregrinus Proteus mit dem Doppelgesicht bildet die Brücke zwischen der Skepsis Lukians und dem Idealismus, der im 8. Göttergespräch und im Agathodaemon zu Tage tritt und wohl zum grössten Teil auf den Einfluss Herders zurückzuführen ist, wovon noch später die Rede sein wird. — Schon ein mehr äusserliches Moment stellt eine nähere Beziehung zwischen dem 8. Göttergespräch und dem Agathodaemon her: die Persönlichkeit Jesus von Nazareth, die bisher hinter der Lehre zurückstand, tritt dort in den Vordergrund, und somit kann das eigentliche Urchristentum, das mit dem Stifter noch inniger verknüpft ist, erst in jenen beiden Dichtungen eingehend erörtert werden. Wie wir das Verhältnis des 8. Göttergesprächs zum Agathodaemon aufzufassen haben, sagt uns Wieland selbst in einem Gespräch mit Böttiger am 6. Februar 1799: Jenes Gespräch enthalte, was den Unbekannten anlangt, den Keim zu dem, was er jetzt im Agathodaemon ausgeführt habe[1]). Während der circa 10 Seiten lange Dialog zwischen Jupiter und dem Unbekannten (Christus) die Frage theoretisch behandelt, gibt der ziemlich umfangreiche Roman Agathodaemon die Uebertragung in praxim. Darin also müssen wir letzten Endes die Antwort auf die Frage: Wie sich bei Wieland das Urchristentum dargestellt hat, suchen.

Der enge Zusammenhang zwischen der urchristlichen Gemeinde und ihrem Stifter ergibt von selbst, dass vor allem der Stifter in den Mittelpunkt unserer Betrachtung tritt. Im Agathodaemon sagt einmal Apollonius v. Tyana in einem Gespräch über die „Christianer" zu Hegesias (seinem Gast): „Aber bevor die Rede von den Jüngern ist,

---

[1]) Böttiger: Literarische Zustände und Zeitgenossen I., 240. Leipzig 1838.

solltest du billig den Meister kennen."[1]) Die Direktive dazu ist uns in der Schilderung zweier Persönlichkeiten gegeben, in den Lebensumständen des Apollonius von Tyana, die so viel Aehnlichkeit aufweisen mit den Berichten der Evangelisten über Jesus, und in dem Bild, das Apollonius selbst von dem Stifter des Christentums entwirft. Also wird dessen Wesen und Wirken von zwei Seiten beleuchtet, von einer mehr äusseren und einer inneren, psychologischen. Aus dieser Tendenz ergibt es sich, dass nicht Apollonius v. Tyana, jener Weise, Thaumaturg, Magier und wie er sonst noch benannt worden ist, der Held des Romans ist, trotzdem er Träger der Handlung ist, sondern Jesus, für dessen Bild sein Leben den Hintergrund bilden muss. Wie weit der Wieland'sche Apollonius den historischen Ueberlieferungen entspricht, kann daher kaum in Betracht kommen. Wenn Wieland seinem Roman das Buch des Philostratus über Apollonius v. Tyana in der Hauptsache zu Grunde legt, so hat er damit wohl kaum seine Parteinahme für Philostratus bezeugen wollen, dazu verfährt er zu willkürlich bei der Benützung dieser Lebensbeschreibung. Gerade die Ausführlichkeit bei Philostratus und die frappante Aehnlichkeit mancher Vorgänge mit Zügen aus dem Leben Jesu — natürlich in stark tendenziöser Bedeutung — konnten Wieland zur Vorlage dienen, damit er eine umso grössere Kontrastwirkung erreichte. „In welches Licht zum Christentum Wieland seinen Agathodaemon gesetzt haben will", soll er dadurch nach der Ansicht Ferd. Baurs[2]) angedeutet haben. Ferd. Baur nimmt demnach an, Wieland habe durch die Parallelstellung die Bedeutung der Erscheinung Jesu in der Weltgeschichte stark beeinträchtigen wollen und sich damit als Gesinnungsgenossen eines Philostratus erklärt. Wir müssen diese Auffassung entschieden bestreiten. Dass Wieland allerdings manchmal eine natürliche Auffassung und Erklärung der Wunder

[1]) Band 35—36 Agathodaemon S. 330.

[2]) Apollonius v. Tyana und Christus, Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1832, Seite 135, Anmerkung.

anstrebte, ist ja oft sehr durchsichtig, aber im grossen Ganzen bezweckte er einen um so schärferen Kontrast zwischen dem Wesen des Apollonius und dem des Jesu von Nazareth. Einen Beweis für unsere Behauptung glauben wir in den Worten des Apollonius zu finden, der selbst auf die ähnlichen Lebensumstände hinweist, dann aber offen bekennt: „er war das, was ich schien".[1]) Das ist ein kaum misszuverstehendes Bekenntnis und bei Wieland doppelt bedeutungsvoll, da er ja der Gottessohnschaft Christi sehr skeptisch gegenüber stand und das Göttliche in ihm wohl erkannte, ohne aber aus dem Menschen Jesu einen Gott zu machen. In den Augen Wielands erfährt hiedurch der Mensch Jesu keine Degradierung. Im Gegenteil, seine Erhabenheit als Mensch wächst, sobald er mit seinesgleichen verglichen wird. Hätte Wieland durch die Parallelisierung des Lebens Jesu und des Apollonius v. Tyana eine gleiche Bewertung erreichen wollen, so wäre eine andere Persönlichkeit weit geeigneter gewesen — Sokrates, dessen Ideen sich auf demselben Grundgedanken aufbauten, wie die christliche Lehre, „nämlich auf der allgemeinen Verwirklichung des geistigen Menschen, wozu Sokrates durch die Einkehr in sich selbst den ersten Schritt getan hat".[2]) Aber in Apollonius' Leben liess sich an der Aehnlichkeit äusserer Ereignisse der Wesensunterschied besser beleuchten.

Wie der 12jährige Jesus im Tempel hatte auch schon der junge Apollonius einen Kreis von Bewunderern um sich. Apollonius gibt bei Wieland hiefür eine Erklärung, die aber schon in Kontrast mit der Erzählung im Neuen Testament steht. Nicht der frühreife Geist des 12jährigen Kindes fesselt, wie bei Jesus, ernste Männer an sich, sondern die ausserordentliche Schönheit des Knaben Apollonius zog die schönheitsdurstigen Griechen an. — Die Schilderung der pythagoräischen Lebensweise des

[1]) Agathodaemon S. 298.

[2]) Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte von Dr. F. J. Schmidt, preuss. Jahrb., Nov. 1908.

Apollonius erinnert an den 40tägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste, an den aber schliesslich jedes Leben in Einsamkeit und unter grossen, selbstauferlegten Entbehrungen irgend eines Weisen gemahnen kann. Auch der Versuchung des Satans ist im Leben des Apollonius eine satanische Gestalt in der Chrysanthis gegenübergestellt, die menschlich eher verständlich ist, der aber durchweg der grosse Zug fehlt. Hier tritt der Unterschied zwischen dem Milieu eines gewöhnlichen Menschen und dem über dem Durchschnitt Stehenden besonders stark hervor.

Den äusseren Zufälligkeiten nach kann man die Scene: Apollonius vor Domitians Richterstuhl mit der Verantwortung Jesu vor Pilatus vergleichen. Aber auch hier beruhte die Wirkung der Erscheinung von Apollonius wieder mehr auf sinnlichen Eindrücken, auf dem Kontrast zwischen dem verlebten Gesellschaftsmenschen (Domitian) und dem einfachen, fast noch im Vollbesitze seiner Kraft stehenden, greisen Weisen, während es bei Jesus seine rätselhaften prophetischen Worte sind, die dem abgehärteten Richter ans Gewissen schlagen. Schliesslich kann man noch das Verschwinden Jesu nach der Auferstehung und das Erscheinen Emmaus mit der plötzlichen Abwesenheit Apollonius' und seinem unerwarteten Erscheinen in Puteoli in Vergleich bringen.

Die Analogie ist in den eben angeführten Fällen nicht so absolut schlagend, dass Wieland sie als Beweis für die Gleichschätzung beider Persönlichkeiten betrachtet haben wollte. Sie sollten nur, wie auch die ähnlichen Situationen bei den einzelnen Wundertaten, als das tertium comparationis, als die Momente, die bei einem Vergleich unbedingt vorhanden sein müssen, angesehen werden. Dann kann es bei der Beurteilung sich also nur darum handeln, festzustellen, wie sich Jesus und Apollonius unter ähnlichen Umständen gezeigt haben.

Die wie ein Rechenexempel sich lösenden Wundertaten des Apollonius sollten den Zweck haben, auch die Wunder Christi zu entschleiern? Diese allgemeine An-

nahme, die ja insofern begründet wäre, als Wieland eben stark von einer Strömung seiner Zeit erfasst worden wäre, können wir nur hie und da für zutreffend erklären. Wenn Wieland Agathodaemon (Apollonius) manche Krankenheilungen durch suggestive Einwirkungen vollbringen lässt, um damit ein Licht auf die Wunderauslegung bei Jesu zu werfen, so wird ihm heute, wo Suggestion und Hypnose schon längst als therapeutische Mittel anerkannt sind, unbedingt Recht gegeben werden müssen, besonders wenn man bedenkt, dass die orientalischen Völker auf solche Einflüsse stärker reagieren, als die westlichen. Oder Wieland lässt einmal den Jünger des Apollonius, Kymon, über seinen Meister sagen: „Aber dass er teils durch Wissenschaft, teils durch seine immerwährende Geistesgegenwart und Allgewalt seines Genius über gemeine Menschen Dinge getan hat, die in den Augen der letzteren für Wunder gelten konnten, davon bin ich mehr als einmal Zeuge gewesen“[1]). Auch diese Worte waren im Hinblick auf manches wunderbar erscheinende Verhalten Jesu gesagt, nur dass man bei ihm weniger „Wissenschaft“ als die „Allgewalt seines Genius“ betonen wird. Ebenso wenig dürfen wir den Gedanken ausser Acht lassen, dem Wieland, wie folgt, Ausdruck verleiht: „Es liegt nun einmal im Charakter des Bewundernden zu übertreiben und das Unglaubliche zu steigern.

Immerhin wollte Wieland niemals eine Erklärung der grossen Wunder Christi durch analoge Taten des Apollonius geben; denn vergleicht man die neutestamentliche Totenerweckung mit der durch Apollonius, so empfindet man den Kontrast zu stark, um nicht eine absichtliche Uebertreibung dahinter zu vermuten. Geradzu abstossend wirkt die Schilderung von Apollonius angeblicher Totenerweckung, einem mit allem Raffinement zum Wunder gestempelten Betrug. Unwillkürlich wird man an die genialen Betrügereien des von Lukian geschilderten Alexanders von

[1]) Agathodaemon S 115.

Abonoteichos erinnert Wenn auch Apollonius-Wieland über die Berechtigung der Täuschung, sobald sie einem pädagogischen Zwecke dient, sehr tolerant dachte, so kann man derartige, nur auf die Dummheit der Menge spekulierende List kaum mehr eines Weisen für würdig erachten. Und es wäre von Wieland eine völlige Verkennung des in der Bibel überlieferten Bildes von Jesus von Nazareth gewesen, hätte er dem einfachen und vornehmen Menschen solche Machinationen, wie sie sein Apollonius ersonnen hat, untergelegt. Im Gegenteil, hier wollte er den Gegensatz stark herausarbeiten, den Gegensatz, den er später in die Worte prägte: „er war, was ich schien." Daraus folgt die grosse Verschiedenheit beider Charaktere. Apollonius suchte das Ideal ausserhalb, bis er es schliesslich in der Gestalt des Jesus von Nazareth verwirklicht fand, während Jesus das Ideal in sich selbst trug, ohne Selbstüberhebung, gewissermassen als ein von Gott anvertrautes Gut. Daraus ergibt sich ihre verschiedene Stellungnahme zu ihren beiderseitigen Lebensaufgaben. Jesus glaubte felsenfest an seine Mission in der Menschheit. „Was er tat, glaubte er durch Gott, bloss um Gottes Willen zu tun; sein Verhältnis zu seinem Gott war so zart und innig, dass er sich ihn nicht anders als seinen Vater denken konnte, denn er fühlte sich selbst als sein Sohn . . . . .",[1]) so schildert ihn Apollonius. Da war der leiseste Zweifel an seinem Werk ausgeschlossen. In welche Konflikte musste dagegen Agathodaemon geraten! Er war im Laufe seines Lebens zu dem Entschluss gekommen, den Götterglauben in seinem Volke wieder hochzubringen, nicht weil er selbst von einem wahren, tiefen Glauben an die Allmacht dieser Götter durchdrungen war, nur um dem gesunkenen Kulturvolk aus seinem hauptsächlich sozialen Tiefstand wieder aufzuhelfen. Es war gewissermassen ein Experiment. „Ich sage dir wohl nichts neues", bekennt er ganz offen Hegesias, „indem ich gestehe, dass

[1]) Agathodaemon S. 335.

ich nicht an die Götter glaubte, deren Dienst ich reinigen wollte; ich wusste sehr wohl, da ich mich für ihren Gesandten ausgab, dass sie mich nicht gesandt hatten“[1]). Eine sittlich läuternde Wirkung sollte von dem neuauflebenden Götterdienst ausgehen. Aber mit welchen Mitteln? Offenbar ging Apollonius von dem Grundsatz aus: Der Zweck heiligt die Mittel, und dabei beruft er sich auf die Natur, als unsere Lehrerin: „sie, die uns vom ersten Augenblick unseres Daseins an von aussen mit Erscheinungen umgibt, die nicht sind, was sie scheinen.“ In dieser Disharmonie von Wollen und Vollbringen musste der Keim zum Scheitern liegen. Die Motive waren wohl edel, aber der Ausführung haftete so viel Unvollkommenes, Kleinliches an. In den Worten „auf alle Fälle haben wir ihnen ein Schauspiel gegeben, wie sie noch keines gesehen haben, dessen Erinnerung ihren Fechterspielen und Pantomimen eine Zeit lang wenigstens das Gegengewicht halten wird“[2]), liegt eine gewisse Freude an dem gelungenen Versuch; Agothodaemon berauscht sich an seiner eigenen „Genialität“, auch ein Zug, den man an dem Wieland'schen Christus nicht findet, weil Wieland überhaupt gerade darin so glücklich den Unterschied auszudrücken gewusst hat, dass doch alles Kleinliche und Banale des täglichen Lebens an seinen Christus nicht heranreichte, so menschlich er ihn auch schilderte. Er war stets er selbst: wie hätte er wissentlich betrügen dürfen, wenn auch aus altruistischen Motiven? Dann wäre er ja nicht mehr mit seiner Lehre eins gewesen und er war doch die Verkörperung seiner eigenen Lehre. Welches Resultat er daher zu erwarten hatte, ahnt Apollonius vorher: „er wird bloss durch das, was er war, ohne alle Geheimanstalten, Kunstgriffe und Blendwerke, auf geradem Weg durch die einfachsten Mittel zum Heil der Menschheit zu Stande bringen, was ich vermutlich durch die meinigen verfehlte.“[3]) Zu den

[1]) Agathodaemon S. 334.
[2]) Agathodaemon S. 125.
[3]) Agathodaemon S. 298.

einfachsten Mitteln gehörte in aller erster Linie der Glaube, der Glaube der Menschen an ihn, der aber nur möglich dadurch war, dass Jesus unerschütterlich an sich selbst und seine Mission glaubte; daraus entsprang die suggestive Kraft oder besser die Herrschaft über seine Umgebung. Und darin liegt das Göttergeschenk, das ihn über die andern erhebt. Der Eindruck der Harmonie, der von ihm ausgeht, lässt ihn in den Augen der Menschen als Gott erscheinen. Apollonius konnte unmöglich den Glauben an die Einheit seines Werks mit sich selbst haben; er lebte ja nicht sein eigenes Innere. Es liegt für ihn Tragik in der Erkenntnis, dass alles, was von christlichen Ideen unausgesprochen in ihm war, nicht die Bedingungen zu einer vollkommenen Entfaltung bei ihm fand. — An zwei Gestalten aus der modernen Literatur, an König Hakon und Herzog Skule in Ibsens Kronprätendenten lässt sich vielleicht das Verhältnis zwischen Apollonius und Jesus bei Wieland näher beleuchten: König Hakons stetes Siegen, wohin er auch kommt, seine Kraft, Wunder zu tun (Eisenprobe), sein gewaltiger Gedanke von der Einigung der 3 Reiche, alles das bleibt Jarl Skule ein Rätsel. „Hakon hat einen so festen, unerschütterlichen Glauben an sich selbst — all seine Mannen glauben so fest und unerschütterlich an ihn", spricht Skule zum Bischof. Daran liegt's. Woher aber kommt dieser Glaube an sich selbst? Skule ahnt den engeren Zusammenhang Hakons mit der Gottheit. Aus dem religiösen Empfinden seiner Zeit steigt eine Vermutung in ihm auf: „Wenn Gott diesen Gedanken (von der Einigung der 3 Reiche) bis jetzt gehütet hätte und ihn nun ausstreuen wollte — und Hakon zum Sämann erkoren hätte?" — Ein Auserwählter war auch Christus; durch ihn hat Gott die christliche Lehre auf Erden ausgestreut. Dass das die Anschauung von Apollonius war, geht aus der Schilderung von Jesus und seiner Mission hervor, wo er u. a. sagt: „er begehrte nichts und fürchtete nichts . . . . . hatte keinen selbsterfundenen Plan auszuführen . . . . . sondern überliess dies demjenigen, dem er

als sein blosses Werkzeug . . . . diente."[1]) Wie Hakon auch mehr das Werkzeug dazu war, als König von Gottesgnaden die 3 Reiche zu vereinigen. — Wenn Apollonius Jesus einmal einen Sterblichen nennt, an anderer Stelle „den jüdischen Weisen, der neben den unsrigen ein Mann aus einer andern Welt zu sein scheint"[2]), so widersprechen sich anscheinend diese Urteile. Aeusserungen über den Menschen Jesu sind häufiger zu finden, als Andeutungen über die Gottnatur in ihm. Jedenfalls konnte Wieland den kirchlichen Begriff vom Gottes Sohn nicht acceptieren. Aus diesem Grunde gerät er manchmal in den Verdacht, er habe Apollonius und Jesus auf ein gleich hohes Niveau stellen wollen. Seine natürliche Erklärung des Wunders der Auferstehung von den Toten, auf das hauptsächlich die Kirche ihr Dogma von der Gottessohnschaft gründet, will vor allem andeuten, dass darin für Wieland nicht der Beweis des übermenschlichen Wesens in Jesu liegt; der gründet sich hauptsächlich auf die Lehre, die durch ihren fast 2000jährigen Bestand auf eine göttliche Herkunft hinweist und auf den unantastbaren, keinem anderen vergleichbaren Lebenswandel Jesu Trotzdem war er ein „Sterblicher", weil sein Körper menschlichem Geschick, also menschlichen Grenzen unterworfen war. Wieland's Jesus war ein Mensch, in dem das Göttliche, das in jedem Menschen mehr oder weniger zum Ausdruck gelangt, in exceptionell hohem Grade entwickelt war.

Wenn nun Wieland der Existenz Jesu ihre wunderbare Herkunft nimmt, muss er eine andere Erklärung für die unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und Apollonius oder den Menschen überhaupt geben. Einige Male kommt Agathodaemon auf den Ursprung und das Ziel des Menschengeschlechts zu sprechen. Eine stufenweise, fortschreitende Entwicklung scheint ihm das Wahrscheinlichste, der Zusammenhang oder das exakte Ineinandergreifen

---

[1]) Agathodaemon S. 336.

[2]) Agathodaemon S. 334.

aller Erscheinungen im Weltall ist das allein Logische; also stellen die Lebewesen eine Kette unaufhörlicher Entwicklung dar; und der Mensch kann nicht losgelöst werden aus dieser Reihe. Der grossen Anzahl von Abstufungen im Tierreich entspricht eine solche auch in der Klasse der Menschen und „allem Ansehen nach gibt es in der Menschheit mehrere Abstufungen, als man gemeiniglich glaubt“[1]). Apollonius erscheint zwar folgender Schluss unbedingt logisch: „Was ich unmittelbar vorher (d. h. bevor ich dieser Mensch wurde) war, muss also mit dem, was ich jetzt bin, so viele Aehnlichkeit gehabt haben, als der gewöhnliche ordentliche Gang der Natur erfordert. Ich war also nur eine unvollkommenere Art von Menschen“[1]); er sieht jedoch in dieser Erkenntnis keinen praktischen Wert und die Fragen, „was der Mensch in der gegenwärtigen Periode seines Daseins sei . . . . . und zu welcher Vollkommenheit er schon in diesem Leben gelangen könne . . . . .“[2]) dünken ihm weitaus wichtiger. Einige Jahre später äusserte sich Wieland noch einmal über dieses Thema ganz im Sinne seines Agathodaemon in einem Gespräch zwischen Agathon und Hippias[3]): Agathon: „Was nennst Du Vollkommenheit?“ Hippias: „Das, was wir von Natur sind, ganz zu sein und es in so hohem Grade, in so reiner Uebereinstimmung mit uns selbst zu sein, wie möglich. Bis zu dieser Spitze der Vollendung hat vielleicht jeder von uns noch unendlich viele Stufen zu ersteigen.“[3]) Jedenfalls ergibt sich für uns aus dieser knapp skizzierten Anschauung eine Erklärung für den „jüdischen Weisen, der ein Mann aus einer andern Welt zu sein scheint“. Ein Wesen, dessen Seele und Geist nicht nur geläutert ist, sondern auch Kräfte, die bei den meisten Menschen nur latent vorhanden sind, zur Entwicklung gebracht hat, gehört eben schon einer höheren Daseinsstufe, einer anderen Welt an. Um Verständnis für seine

[1]) Agathodaemon S. 276.
[2]) Agathodaemon S. 287.
[3]) Attisches Museum 1800, 3, 2.

Mission in der Menschheit zu finden, muss es sich gewissermassen physisch der Sphäre seines Wirkungskreises anpassen. Notwendigerweise entsteht daraus für den Durchschnitt der Menschen ein rätselhaftes Wesen, halb Gott, halb Mensch, oder nach Wielands eigenen Worten: „ein Mensch im eigentlichsten, edelsten Sinne des Wortes, in dem bloss die Ausartung der übrigen Menschen die Ursache ist, darum ein durchaus weiser und guter Mann eine so seltsame Erscheinung in der Welt ist.“[1]) — Schliesslich lassen sich so auch am ersten die Schatten in dem Wieland'schen Jesus-Bild erklären; obwohl eine Ungereimtheit darin liegt, wenn Wieland einerseits bei Jesus das Durchdrungensein von der Wichtigkeit seiner Sendung auf Erden betont und andererseits schreibt: Jesus selbst scheine darüber im Zweifel gewesen zu sein, „ob das angekündigte Reich Gottes bloss von einem figürlichen, geistigen Reiche der Wahrheit, Unschuld und Liebe, oder von Verbindung desselben mit einer sichtbaren Universalmonarchie zu verstehen sei.“[2]) Jenes Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, lässt Wieland dabei ganz ausser Acht, trotzdem es auch in seine Auffassung vom Jesus gepasst hätte, wie wir soeben nachgewiesen haben.

Mit Recht schildert Wieland Christus als die intuitivere Natur im Vergleich zu Apollonius; damit gab er ihm einen Vorzug, den jeder geniale Mensch vor dem gewöhnlichen Sterblichen voraus hat, immerhin betont Wieland doch das Gefühlsmässige bei seinem Jesus etwas zu stark und lässt doch andererseits Apollonius einmal das Wort „seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“, als höchstes Maxim aufstellen. Wenn Christus wirklich

[1]) Agathon S. 193. — Direkte Aeusserungen über das Wesen Jesu gibt uns Wieland nirgends, denn Bemerkungen, wie z. B. in der weiter unten erwähnten Abhandlung „über den freien Gebrauch der Vernunft“, dass „Jesus von Gott gesandt sei“ sind zu allgemein in der Ausdrucksweise gehalten und zu nebensächlich behandelt, als dass man daraus einen festen Standpunkt Wielands folgern dürfte.

[2]) Agathodaemon S. 356/357.

das war, was er schien (wobei wir ihn jetzt mit sich selbst vergleichen), so durfte der Gedanke „einer zweimaligen Erscheinung“ nicht erst „kurze Zeit vor seiner Hinrichtung in ihm lebendig geworden sein“, besonders da er seinen Plan als göttliche Inspiration aufgefasst haben wollte. — Auch in der Bemerkung „nur am Kreuz scheine ihm endlich, im Augenblick äusserster Krafterschöpfung, dieser Glaube — nicht an Gott, sondern an sich selbst — verlassen zu haben“[1]), liegt ein Widerspruch, wenn wir nicht den Nachdruck auf den „Augenblick äusserster Krafterschöpfung“ legen, der bei dem physisch als Menschen angesehenen Wieland'schen Christus seine Berechtigung hätte; denn sonst war der Glaube an sich selbst mit dem Glauben an Gott zu eng verwachsen, als dass er an dem einen hätte zweifeln können, ohne auch zugleich an dem andern zu zweifeln.

Keineswegs sind aber jene fehlerhaften Züge im Jesus-Bilde so stark, dass sie den ganzen Charakter in ein schiefes Licht setzen, sie beeinträchtigen nur etwas die klare Durchführung.

Es bleibt nun noch zu erörtern, welchen Wert nach Wielands Auffassung die Persönlichkeit des Jesus von Nazareth für die Menschheit gehabt hat. Da Wieland ihn nicht als Gottessohn, wie die Kirche lehrte, auffasste, konnte der bedingungslose Glaube an Christum auch nicht die natürliche Folge sein. Hier ist es nötig, einen Augenblick bei der Frage zu verweilen, was Wieland im allgemeinen von der Berechtigung des Glaubens gehalten hat. Er hat sich darüber verschiedene Male geäussert. In einer Abhandlung „über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen“[2]) weisst er nach, wie wichtig es ist, die Vernunft stets wach zu halten: „Was haben wir denn, als den allgemeinen Menschenverstand und die scharf prüfende Vernunft, was uns das Wahre, dessen Erkenntnis uns zur Erfüllung unserer Bestimmung nötig ist, vom Irr-

[1]) Agathodaemon S. 358.
[2]) Teutscher Merkur 1788 I.

tum und Betrug, die uns schädlich und verderblich sind, mit Gewissheit unterscheiden lehren können?“[1]) Aber die Grenzen unserer Vernunft führen uns zu einem „vernünftigen Glauben“ an zwei Wahrheiten, die auf ein moralisches Bedürfnis des Menschen begründet, fasst zur Gewissheit werden, es sind: „Das ewige Daseyn eines obersten Grundwesens . . . . . und die Fortdauer unseres eigenen Grundwesens mit Bewusstsein unserer Persönlichkeit und ewigem Fortschritt zu einer vollkommenen Art von Existenz“[2]). Wären jene Wahrheiten stets in ihrer „Reinheit und Einfachheit gedacht und geglaubt“ worden, so hätte „auch der beste und glücklichste Mensch durch ihren Glauben noch besser, noch glücklicher werden müssen“. Aber durch eine gewisse Trägheit des Geistes, den Dingen nicht stets auf den Grund zu gehen, entstand der Aberglaube und mit ihm ein Rattenkönig von Irrtümern. Auch das Christentum, das die Waffen in sich hatte, jene Irrtümer zu bekämpfen, war auf die Dauer nicht dazu imstande, sich ihrer Macht zu entziehen. Eine Rettung sieht Wieland nur in der Weisheit, und die ist bedingt durch völlige Freiheit im Denken. Ganz im selben Stil philosophiert Agathodaemon über „das Glauben“. Der Hang zum Glauben ist eine allgemeine Schwachheit. Die anscheinenden Vorteile, die der Glaube bringt, sind weitaus geringer, als die Nachteile; denn vom Glauben zum Aberglauben ist nur ein Schritt. Wie viel Leid hat der Aberglaube über den Menschen gebracht, das „ohne ihn nicht vorhanden wäre“, und wenn er nur bewirkte, „dass wir uns beruhigen, wo wir forschen, leiden, wo wir tätig . . . . . sein sollen!“[3]) In der Vernachlässigung der Ausbildung der höchsten Fähigkeit, der Vernunft, sieht Agathodaemon den Grund, dass in mancher Beziehung noch kein Fortschritt in der Menschheit konstatiert werden kann.

[1]) Ges. Werke 1794, Bd. 32, S. 20.
[2]) Ges. Werke 1794, Bd. 32, S. 23.
[3]) Agathodaemon S. 40.

Wieland ist sich der anscheinenden Inkonsequenz, deren sich sein Apollonius schuldig macht durch die Verpönung des Glaubens einerseits und andererseits durch die Bewunderung für den Stifter des Christentums, der in erster Linie den Glauben predigte, völlig bewusst. Das bindende Glied zwischen beiden Widersprüchen finden wir in Apollonius' Auffassung vom Glauben an Christum. Für ihn war Jesus nicht ein blind nachzuahmendes Vorbild. „Meiner Vorstellungsart nach könnte ihm einer sehr unähnlich scheinen, der im Grunde mehr mit ihm gemein hätte, als ein anderer, der jeden Tritt mit sklavischer Aengstlichkeit in einen seiner Fussstapfen setzte“[1]). Durch sein Erdenleben wollte Christus die Macht des Glaubens an den Gott, den jeder in sich selbst trägt, zeigen. Den Glauben an sich selbst forderte er von den Menschen. Damit individualisiert er die Glaubensform eines jeden. Ganz ausdrücklich sagt Apollonius: „Jeder selbständige Mensch hat seine eigene individuelle Geistesform; auch der ausserordentliche Sterbliche, von dem die Rede war, hatte die seinige“[1]). Also fasst er die hohe ethische Bedeutung Christi mehr indirekt. Nur insofern könne der Mensch der Vollkommenheit nahe kommen, als er alle seine Hülfsquellen in sich selber suche“. Dass er dabei den Wert einer leitenden „Autorität“ für ein Volk nicht unterschätzt, beweisen seine Worte in der oben angeführten Abhandlung „über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen“, wo er das Volk „eine Art von moralischen Kinde“ nennt, das der Führung bedarf, „das aber unterrichtet werden müsse, damit es nicht ewig Kind bleibe, denn ein Kind habe alles in sich, was es brauche, um zur Reife, zur Vollkommenheit zu gelangen“[2]). Ja, Apollonius geht noch weiter; er glaubt, dass es fast für jeden Menschen im Leben Momente gibt, in denen er einer Autorität bedarf, doch soll das nur Notbehelf sein; denn, sagt er, „der Schwache und Lahme bedarf einer

[1]) Agathodaemon S. 409.
[2]) Agathodaemon S. 21.

Stütze oder Krücke — und welcher Mensch ist in keinem Zeitpunkt seines ganzen Lebens schwach? In diesem Fall ist es gut, eine Krücke zu haben, an der man gehen kann; gleichwohl ist es unleugbar besser, ohne Krücke gehen zu können“[1]). Das klingt fast zu selbstbewusst, als habe eine Persönlichkeit wie Jesus für einen Apollonius nichts zu bedeuten. Wir wissen aber, wie viel geringer sich Apollonius im Vergleich zu Jesu einschätzte, welche strenge Kritik er an sich selbst übte. Ein derartiges Hinauswachsen über sich selbst zeigt uns den gewaltigen Einfluss Christi und seiner Lehre. Durch dessen Grösse lernt er erst seine eigene Kleinheit kennen. Jesu Erdenleben wird ihm zum Spiegel seiner eigenen Taten und Gedanken. Trotzdem blieb Apollonius er selbst, allerdings weit hinter Jesu zurück, aber innerlich ihm doch näherstehend als mancher, der sich einen Jesu-Jünger nannte. Durch die Erkenntnis seiner selbst, die Apollonius durch Jesu empfangen hat, ist Jesus auch für ihn zum Mittler zwischen Gottheit und Menschheit geworden.

Wir finden unsere Anschauung in der Hauptsache in der vor kurzem erschienenen Dissertation von Otto Freise[2]) bestätigt; nur dass wir einen grösseren Nachdruck auf die indirekte Bedeutung der Person Christi für die Lebensanschauung des Apollonius legen möchten. Es erscheint uns im Hinblick auf Apollonius' letztes Bekenntnis, das doch ein stark pantheistisches Gepräge trägt, fast zu viel gesagt, wenn es bei Freise heisst: „. . . erst als er sich von der Philosophie weg zu der . . . Lehre Christi wandte, fand er den Frieden seiner Seele“. Nach unserer Ansicht hat er sich nicht von der Philosophie abgewandt, sondern die christliche Lehre mit ihr verquickt und schliesslich darin einen Ausgleich zwischen „Kopf und Herz“ gefunden.

[1]) Agathodaemon Seite 108.

[2]) Die drei Fassungen von Wielands Agathon, Göttingen 1910, S. 103.

Warum es notwendig war, zuerst den Stifter der Lehre und dann seine Jünger und Nachfolger kennen zu lernen, begründet Wieland damit, „dass man, da der Unterschied zwischen jenem und diesen so gross zu sein scheint, weder von dem Institut auf den Stifter, noch von dem Stifter auf das Institut, ohne Gefahr sich zu täuschen, schliessen darf“[1]). Er fügte hinzu, dass Jesus hierin das Los der meisten Religionsstifter teile. Wieland schätzte die Jünger Jesu im allgemeinen nicht hoch ein; selbst die zwölf Auserwählten nennt er gutwillige und Jesu herzlich ergebene, aber ungelehrte, dumpfsinnige . . . . . Leute. Es erscheint ihm notwendig, zwei Typen zu unterscheiden, die in zwei Jüngern des Apollonius, in Damis und Kymon personifiziert werden. Die Kategorie von Menschen, die Damis darstellen soll, charakterisiert Wieland vorzüglich in einem Satz: „Wer ihn (Damis) um ein Wunder ärmer machte, beging einen Raub an ihm, den die Wahrheit ihm nicht ersetzen konnte“[2]). In seiner geistigen Beschränktheit wird er gar nicht gewahr, welche Verwirrung späterer Zeiten er dadurch erzeugt, dass er es mit der Wahrheit und Dichtung nicht genau nimmt. Solche Männer vermochten niemals dem Genius ihres Meisters zu folgen, wie sie durch ihre oft missverstandene Auslegung der symbolisch gemeinten Worte Christi bewiesen. Was daher von ihren Schriften zu halten sei, darüber spricht sich Apollonius folgendermassen aus: „überhaupt fehlt diesen Erzählungen, wie wohl ihnen nicht alle Glaubwürdigkeit abzusprechen ist, doch sehr viel von dem, was von einer zuverlässigen Urkunde gefordert wird und dem Schreiber einer wahren Geschichte das Zutrauen der Leser erwirbt. Sie sind im gemeinsten Märchenton erzählt, mit Widersprüchen und unglaublichen, zum Teil schlechterdings unmöglichen Wunderdingen angefüllt und verraten fast auf allen Blättern den grössten Mangel an Geistesbildung

---

[1]) Agathodaemon S. 330.
[2]) Agathodaemon S. 270.

und an Kenntnissen, die bei uns keinem Menschen von einiger Erziehung fehlen . . . . .“[1]) Und doch betont Apollonius ein ander Mal, als er motivieren will, warum Jesus sich seine Jünger aus dem Volk gewählt habe, „dass es hier nicht auf grosse Kenntnisse und Einsichten, Subtilität des Verstandes etc., sondern auf Stärke der eigenen Ueberzeugung . . . . . angekommen sei“. Wieland scheint hier nicht ganz objektiv zu bleiben. Als ob er den Jüngern zum Vorwurf machen wollte, was ihm am Meister unverständlich war, lauten seine Worte: „und was wir am liebsten wissen möchten, was uns den Schlüssel zu allem andern gäbe, ist gerade das, was man uns vorenthält“[2]). Dieser Vorwurf trifft die sämtlichen Berichte über Jesu, trotzdem er zugibt, dass einige wenige „aus mehreren Rücksichten Aufmerksamkeit verdienen, obwohl ihm auch an diesen die Merkmale von Verfälschungen und Einschiebseln unverkennbar scheinen“. — Wenn wir oben Kymon als den Vertreter des anderen Jüngertypus bezeichneten, so müssen wir jedoch hinzufügen, dass er zugleich das Ideal des Jüngers überhaupt, dem keiner aus den Anhängern Jesu an die Seite treten konnte, darstellen soll. Allenfalls könnte Petrus in seinem Verhältnis zu Christo für Wieland vorbildlich gewesen sein, nur dass Wieland dem Kymon schon eine grössere Fähigkeit gibt, die gewaltige Bedeutung seines Herrn zu erfassen und damit die Erkenntnis der Wichtigkeit, nur Wahres über seinen Herrn, ohne Ausschmückung aus eigener Phantasie, der Welt zu übermitteln; einen Beleg dafür haben wir in der scharfen Kritik des Kymon an dem Buch, das Damis über Apollonius verfasst hatte. — Abgesehen vom Agathodaemon finden wir im Peregrinus Proteus, wie oben schon bemerkt wurde, in der Schilderung jener Christenfamilie eine zweite Darstellung des wertvolleren Typus der Anhängerschar Jesu. Während seines Aufenthalts unter diesen

[1]) Agathodaemon S. 331.
[2]) Agathodaemon S. 331.

fast heilig erscheinenden Menschen sieht Proteus den Kern der christlichen Lehre, das „Liebet Euch unter einander“ in seltener Reinheit verwirklicht. Das waren keine „dumpfsinnigen“ Gemüter; „mehrmals“, hiess es von ihnen, „wurden sie irre an ihm (Jesu); aber auch, nachdem sie nun gewiss waren, dass sie nichts in dieser Welt von ihm zu erhoffen hätten, gewiss waren, dass im Gegenteil ihre Anhänglichkeit an ihn ihnen nichts als Hass und Verfolgung, ein mühseliges Leben und einen peinvollen Tod zuziehen würde; auch da wirkte diese unbegreifliche Liebe noch immer so wunderbar in ihnen fort . . . . .“[1]).

Abermals könnte man einen Widerspruch in der Beurteilung im Agathodaemon und im Peregrinus Proteus vermuten, wenn nicht Wieland so ausdrücklich die völlige Abgeschlossenheit von dem Weltgetriebe betont hätte, in der diese Familie lebte, um sich rein zu erhalten. Uns scheint fast, als habe damit Wieland andeuten wollen, dass es vielleicht nicht die Besten gewesen waren, die die Lehre herumtrugen und von sich reden machten und schliesslich der Nachwelt ihre Berichte überlieferten. Jedenfalls mischten sich sehr bald nicht ganz einwandfreie Elemente darunter, so dass die Zersetzung rasch vor sich gehen musste. Davon soll die Schilderung von Peregrins Bekanntwerden mit dem „Orden“ der Christianer und seine Tätigkeit unter ihnen ein Zeugnis geben. Da für uns nur die Behandlung des Urchristentums in Betracht kommt, brauchen wir uns auf diesen Abschnitt im Peregrinus Proteus nicht weiter einzulassen. Nur soviel sei gesagt: Gerade durch die Nebeneinanderstellung der urchristlichen Gemeinde in der Christenfamilie und andererseits des späteren Christentums in dem Ordensleben gab Wieland deutlich zu erkennen, wie er das Christentum beurteilte. Daher scheint uns der Vorwurf nicht berechtigt, den ihm Gervinus in seiner Geschichte der deutschen Dichtung macht: „soweit das Christentum in diesem Roman

[1]) Peregrinus Proteus, Bd. 33, S. 251.

(Peregrinus Proteus) mitspielt, wird es ungefähr im Geiste jenes 6. Göttergesprächs behandelt; die hierarchischen Pläne gegen den Staat, die Theokratie und das Reich Gottes in Rom, ... die Wunder und göttliche Geburt erhält seine geisselnden Hiebe, ohne dass das wohltätige des neuen Glaubens gehörig hervorgehoben würde.“ Auf die Uebereinstimmung des 6. Göttergesprächs und des Romans von Peregrinus Proteus haben wir ja auch im Anfang hingewiesen. In beiden Dichtungen handelt es sich aber nicht mehr um das eigentliche Urchristentum, sondern um das Zerrbild, das das 2. und 3. Jahrhundert schliesslich daraus gemacht hatte; wobei die Episode von dem Aufenthalt in der Christenfamilie nur wie eine leise Reminiszenz an einstige Reinheit nachklingen darf.

III.

Es ist sehr zu bedauern, dass Wieland den Plan, den Herder Böttiger[1]) gegenüber erwähnt, nämlich „die Geschichte seiner Werke, des Assimilationsprozesses seiner Ideen mit fremden schreiben zu wollen", nicht ausgeführt hat. Wir hätten auf einer solchen Grundlage mit ziemlicher Sicherheit die originellen Gedanken Wielands herausschälen können, wo wir jetzt nur vermuten und ahnen dürfen, allerdings gestützt auf die gerade zu seinen späteren Schriften nur in sehr geringem Masse vorhandenen Angaben aus seinen Briefen und sonstigen Aufzeichnungen in seinen Werken. Bei einem so produktiven Schriftsteller, der ein seltenes Talent besessen hat, sich in die Gedankengänge anderer einzufühlen, geht Eigenes und Fremdes oft viel spurloser in einander über, als bei Dichtern mit ausgeprägterer Originalität. Damit rechtfertigt sich Wieland auch einmal Lessing gegenüber, der ihm einen allzu engen Anschluss an sein Vorbild vorgeworfen hatte. Immerhin scheint uns Hettners Urteil nicht zutreffend, dass Wielands „staunenswerte Fruchtbarkeit und Mannigfaltigkeit nicht ein Zeugnis seines Reichtums sei, sondern seiner Gedankenenge, die, weil sie selbst nichts zu sagen habe, immer mehr von fremden Anempfindungen zehre." Gerade das Interesse für die Entstehung und Ausbreitung des Christentums war seinem Wesen gewissermassen anerzogen und hat ihn, wie schon in der Einleitung gesagt, durch das ganze Leben begleitet.

[1]) Böttiger: Literar. Zustände und Zeitgenossen I, 200.

Dass seine Anschauungen den Stempel seiner Zeit trugen, ist eine natürliche Erscheinung, die ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden kann. Wenn Hettner sein Urteil vielleicht darauf gründet, dass Wieland uns schliesslich eine kategorische Ansicht schuldig bleibt, so schliessen wir uns darin lieber Rankes Meinung an, der es als ein Zeichen von Wielands Wahrheitsliebe ansieht, wenn immer wieder Zweifel bei ihm auftauchen. Wie selbständig doch in der Hauptsache Wieland geblieben ist, zeigt ein Vergleich mit Lukian, dem Schriftsteller, den er vielleicht am intensivsten in sich aufgenommen hat, und den er in der Einleitung zur Uebersetzung seiner Werke einen ihm kongenialen Geist nennt. Die Beschäftigung mit Lukian hat, abgesehen von einigen anderen Motiven, zur Behandlung vorliegenden Themas geführt Eine Begründung für diese Vermutung sehen wir gerade in der absichtlich übernommenen lukianischen Manier, was die Form anbetrifft, und andererseits in der oppositionellen Stellungnahme, sobald es sich um die Güte oder Nicht-Güte der christlichen Gemeinde handelt. Aehnlich wie Lukian seinem Freunde die Geschichte vom Lebensende des Peregrinus Proteus in einem längeren Brief mitteilt, so schildert auch in Wielands Agathodaemon Hegesias seinem Freunde in einem tagebuchartig gehaltenen Brief, wie er die Bekanntschaft des grossen Weisen Apollonius von Tyana gemacht habe. Man könnte hier allerdings auch an die Mode der Brieftechnik im 18. Jahrhundert denken, der sich Wieland nach Erich Schmidt[1]) wenigstens im Agathon auch angeschlossen habe. Der lukianische Einfluss scheint aber hier stärker gewesen zu sein, da es sich nicht um eine längere Reihe von Briefen handelt, sondern um einen in Form eines Tagebuchs verfassten Brief. — Noch viel deutlicher zeigen die Göttergespräche und der Peregrinus Proteus, ein Totengespräch, den Schüler Lukians und hier nicht nur in der Form; denn manchmal verfällt Wieland ganz in den spottenden und anscheinend frivolen Ton des

[1]) Richardson, Rousseau und Goethe, Jena 1875. S 71 ff.

Griechen, wenn er z. B. Jupiter im 6. Göttergespräch sagen lässt: „Was kümmert's mich, was man da unten von mir spricht oder glaubt; was kann mir daran gelegen sein, ob sie mir den Olymp oder den Tartarus zur Wohnung anweisen?“ Es liegt wohl auch eine Empörung gegen die Sucht der Menschen, alles zu verkleinern und nur mit menschlichem Mass zu messen, darin verborgen. Bei Lukian finden sich einmal die Worte: „Du verlangst mehr zu wissen, als erlaubt ist“. Ein ähnlicher Gedanke liegt in Jupiters Antwort (aus dem I. Göttergespräch): „gar zu genau müssen solche Dinge nicht berechnet werden“. Sie stehen beide auf dem Standpunkt: es gibt ein ignorabimus, und der Weise verzichtet auf ein nutzloses Streben nach der letzten Erkenntnis. Und trotzdem kann Wieland so strikte wie Lukian diesen Standpunkt nicht vertreten, weil er sich in etwas von Lukian sehr weit entfernt, das ist in seinem religiösen Empfinden. Deshalb heisst es auch hier, wie ein Dichter sich so treffend in einem Sinngedicht über Lukians Werke ausdrückt:

„Und manches scheint dem einen wichtig gross
„Und hoher Ehren wert, worüber andre bloss
„Die Achseln zucken oder lachen.“[1])

Ueber Christen und Christentum hat Lukian gelacht, während es für Wieland stets ein Problem von Bedeutung war. Er wendet sich daher an verschiedenen Stellen energisch gegen des Griechen gleichgiltiges und oberflächliches Urteil. Im VIII. der Göttergespräche trägt der Unbekannte, hinter dem die Persönlichkeit Christi verhüllt steht, moralisch einen unbedingten Sieg über den lukianisch angehauchten Jupiter davon, und man sucht mit Recht in folgenden Worten des Unbekannten eine Spitze gegen den Menschenverächter Lukian: „Wer zum besten der Menschen nicht mehr tun mag, als er tun kann, ohne aus seiner Ruhe herauszugehen, wird freilich nicht viel Heilbringendes

[1]) Nach der Uebersetzung Wielands im VI. Band seiner Uebersetzung der Werke Lukians von Samosata, Leipzig 1789.

tun". Wieland ist aber zu gerecht und hat ein zu grosses psychologisches Interesse, um sich nicht auch auf den Standpunkt des griechischen Schriftstellers stellen zu können und sich zu fragen, wie sich ein so kluger Mensch ein solch verzerrtes Bild über eine grosse historische Bewegung machen konnte. Er findet[1]) verschiedene Momente, die Lukian entlasten. So gibt er ihm zu, dass die Juden durch die Geheimhaltung ihrer Mysterien natürlich zu den schlimmsten Vermutungen selbst Anlass gaben, und dadurch so real veranlagten Männern, wie Lukian, Jesus leicht als ein gemeiner Thaumaturg erscheinen konnte, da die extremsten Aussagen über ihn in Umlauf gesetzt wurden. Ferner habe Lukian in einer Zeit gelebt, die fast nichts mehr von der „ursprünglichen Einfachheit und Lauterkeit des Herzens" bewahrt habe, weil die christliche Lehre teilweise eine Beute „der Fanatiker und Betrüger wurde" und „das Göttliche, das anfangs in der Sinnesart der Christianer herrschte, nach und nach mit viel menschlicher Unlauterkeit legiert wurde, bis das immer schlechter werdende Gold diesen Namen endlich gar nicht mehr verdiente". Dabei fügt Wieland eine Bemerkung über die Aehnlichkeit des 2. und 18. Jahrhunderts hinzu, und er kann es Lukian wohl nachempfinden, dass er sich gegen die „Jesuiten" des 2. Jahrhunderts ebenso entschieden erklärt, wie „alle gesund denkenden und gegen die menschliche Gesellschaft wohlgesinnten Männer des 18. Jahrhunderts es gegen den „Orden des Loyola" tun. Aber niemals billigte Wieland, dass Lukian so wenig Objektivität und guten Willen gezeigt habe und die Christianer, wie er sich ausdrückt, „um eines so tröstlichen und Geist und Herz erhöhenden Wahnes willen, (wenn es auch nur Wahn wäre,) arme Teufel schelten könne." Hier tritt die bedeutende Ueberlegenheit Wielands, deren er sich als Dichter des Peregrin wohl kaum Lukian gegenüber rühmen darf, deutlich zu Tage. Es waren im allgemeinen die Anschauungen des

[1]) Auf die Fussnoten in der Uebersetzung des Peregrinus Proteus von Lukian ist hier Bezug genommen.

18. Jahrhunderts, zu denen sich Wieland im Anhang zu Lukians Peregrinus Proteus bekennt, wenn er dort sagt: „Was hat die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mit den Menschlichkeiten, Gebrechen und Torheiten ihrer Bekenner zu tun?“ Allerdings war es für Wieland, der das Durchdringen der christlichen Lehre gewissermassen von der Vogelperspektive aus beschauen konnte, leichter, über ihren Wert zu urteilen, als für Lukian, der noch mitten in den verworrensten Anfängen stand. Wie Wieland selbst unbewusst einen Beweis der Umwertung aller Werte eben durch das Eindringen des Christentums darstellt, geht aus einem Vergleich der Stellungnahme beider Dichter zu Menschen wie Apollonius von Tyana hervor. Der Grieche nennt ihn einmal einen Scharlatan und zeigt in seinem Alexander, wie er derartige Persönlichkeiten aufgefasst haben will. Wieland dagegen erkennt das Interessante an solch faustisch und prometheisch veranlagten Naturen, ohne jedoch die Auswüchse, die der Fanatismus solcher Menschen erzeugt, zu übersehen; das besagt u. a. eine Bemerkung in der Uebersetzung des griechischen Stückes, wo er von Apollonius von Tyana sagt: „hier haben wir abermals einen Cagliostro ante Cagliostrum“, während er ihn in seinem eigenen Werk doch in den denkbar schroffsten Gegensatz zu Lukians Auffassung stellt. — Noch deutlicher tritt die modernere Auffassung in der Beurteilung des Peregrinus zu Tage. Bei Lukian kann er sich in der Kunst zu betrügen mit Alexander, dem Urbild alles Lugs und Trugs, messen. Wieland sieht mit objektiveren Augen und dadurch wohl auch gerechter; bei ihm ist er nur ein Schwärmer. Hierauf weiter einzugehen, würde vom Thema zu weit abführen. Wichtig ist nur, dass sich darin der Unterschied zwischen christlicher und antiker Psychologie geltend macht. Aber das Band, das die Geister des 2. und 18. Jahrhunderts mit einander verknüpfte und zu Gesinnungsgenossen machte, war der Hass und die Empörung gegen die Verweltlichung der Kirche und ihrer intoleranten Vertreter. Die Emanzi-

pation von Kirche und Dogma im 18. Jahrhundert hatte natürlicherweise auch extreme Erscheinungen gezeitigt, so dass es nicht an Lukianen fehlte, die sich hauptsächlich in Frankreich bildeten. Wieland, der mit französischer Sprache und französischem Wesen ziemlich vertraut war, konnte daher in mancher Hinsicht beeinflusst worden sein; wohl weniger von theoretisch-wissenschaftlichen Schriftstellern, als von Dichtern und Essayisten. Hier kommt in erster Linie Voltaire in Betracht, schon weil wir aus Böttigers Aufzeichnungen wissen, wie sehr Wieland Voltaire geschätzt hat. Dass er dessen einschlägige Schriften gekannt hat, könnte man auch ohne den Hinweis auf dessen dictionnaire philosophique in der Anmerkung zur Uebersetzung der lukian'schen „entlaufenen Sklaven" und ohne die Erwähnung von Voltaires Ansichten über Toleranz[1]) als sicher annehmen. An einer andern Stelle bringt Böttiger einen Ausspruch Herders über Wieland, nach welchem dieser leicht von etwas hingerissen sein konnte, was er einige Zeit nachher verurteilte, weil er sich im Augenblick durch eine elegante, schöne Form bestechen liess und erst nachträglich merkte, dass er sich mit dem Inhalt im Widerspruch befand. Anders lässt sich kaum der Gegensatz zwischen Böttigers Aeusserung über Wielands Bewunderung für Voltaire und seine eignen mit den Anschauungen des Franzosen kontrastierenden Aeusserungen erklären. Die scharfsinnige Ausdrucksweise und der elegante Stil musste es Wieland, der selbst darnach strebte, antun. Aber niemals schloss er sich den frivolen Urteilen und Angriffen gegen das Christentum an. Es ist nicht unmöglich, dass jene schon oben besprochene Stelle im Agathodaemon, bei der es sich um die verschiedene Auslegung der angeblichen Totenerweckung durch Apollonius handelt, gegen Voltaire und voltairisch Gesinnte gerichtet war. Hierbei legte Wieland den Bericht des Philostratus zu Grunde, bei dem es einfach heisst, nachdem das vom Tode

[1]) Sendschreiben zu der Abhandlung über den freien Gebrauch der Vernunft.

auferweckte Mädchen seinen Eltern zurückgegeben war: „Da ihm die Eltern 150000 Drachmen gaben, schenkte er sie dem Mädchen wieder zum Heyrathgut.“[1]) Wieland erweiterte diese Angaben durch Auftretenlassen einer Gegenpartei, die vermutet, Apollonius habe schon vorher eine grosse Belohnung bekommen und nun leicht ein zweites Geschenk zurückgeben können, um unter dem Deckmantel der Grossmut eine ganz gemeine Geldgier zu verbergen. Es ist wohl denkbar, dass ihn dazu Voltaires[2]) Auslegung einer Bibelstelle, wobei sich dieser auf Flavius Josephus, den jüdischen Geschichtsschreiber beruft, angeregt hat: „l'auteur (Fl. Josephus) avoue que les apôtres ne pensaient qu'à amasser de l'argent: „ceux qui possédaient des terres etc. les vendaient et en apportaient le prix aux pieds des apôtres“; er führt noch Bolingbroke an, der sagt: Christianisme est: Donne-moi tout ton bien, ou je vais donner la mort.“ Einen ganz gegenteiligen Charakterzug bei Jesu und seinen Jüngern hebt Wieland sowohl im Agathodaemon, wie auch im Peregrinus Proteus hervor. Während Wieland trotz seiner Ablehnung der Gottessohnschaft Christi sich bemüht hat, das Rein-Menschliche an ihm umso höher zu stellen,

---

[1]) Wir zitieren aus: Dav. Chr. Seybold, die Werke der Philostrate aus dem Griechischen übersetzt, Lemgo 1776 I. Bd. 4. Buch Kap. 45. — Ob Wieland das Leben des Apollonius von Philostratus in der deutschen Uebersetzung von D. Chr. Seybold benutzt hat oder die 10 Jahre später erschienene französische Uebertragung von Chassang, ist aus seinen Schriften nicht zu entnehmen. Er hat wohl beide gekannt. Dass er auch auf den Urtext zurückgegriffen hat, bezeugen die Ausleihbücher der Grossherzogl. Bibliothek in Weimar, nach denen er schon im Jahr 1786 und noch einmal vom 16. IX. bis 18. XI. 1795 folgendes Werk entliehen hatte: Gottfr. Olearius: Philostratorum quae supersunt omnia Lipsiae 1709. Da er seine Vorlage nur sehr willkürlich benützt hat, ist es kaum von Wert festzustellen, welchen Text er zu Grunde gelegt hat.

[2]) Voltaire: Dictionnaire Philosophique, in: oeuvres complets Paris 1879, Mélanges, BV. 28.

finden sich bei Voltaire z. B. folgende Aussprüche: en un mot plus on considère sa conduite (telle qu'on l'a rapportée) par la simple raison, cette raison nous persuade qu'il était enthousiaste de bonne foi et un homme, qui avait la faiblesse de vouloir faire parler de lui et qui n'aimait pas les prêtres de son temps." Wenn er damit nur eine grosse Unbedeutendheit der Persönlichkeit Christi festlegen will, so versteht er andern Orts in fast perfider Weise durch das Herausreissen aus dem Zusammenhang den Worten Jesu eine Bedeutung beizulegen, wodurch entweder die Berichte der Apostel als fälschlich hingestellt werden oder die Moral Christi in ein bedenkliches Licht gesetzt wird. Z. B. „Jésu dit, qu'il veut apporter la guerre et non pas la paix et qu'il faut jeter dans un cachot celui, qui n'aura pas une belle robe au festin", und ferner: „on demande enfin, s'il est possible qu'un Dieu ait tenu les discours impertinents et barbares, qu'on lui atribue qu'il ait dit, quand vous donnerez à diner et à souper, n'y invitez ni vos amis ni vos parents riches, va-t-en inviter les borgnes et les boiteux au festin et contrains-les entrer." Es hilft Voltaire nichts, wenn er sich manchmal hinter die Vermutung falscher Berichte verschanzt. Wieland hatte auch keine anderen Schriften zur Verfügung, und doch hatte er sie anders gedeutet. Wir halten auch hier wieder Wieland für den ruhiger und kühler Urteilenden, während man bei Voltaire das sine studio et ira stark vermisst. Wir haben hier denselben Fall wie bei Lukian: weder Voltaire noch Lukian wollen unterscheiden zwischen dem Stifter und seinen Lehren und denen, die sie hätten befolgen sollen: Wieland sucht und findet an verschiedenen Stellen eine Erklärung für die Disharmonie, so z. B. in dem Gleichnis, in dem er Jesus mit einem Gärtner vergleicht, „der die Früchte eines reichen Bodens und einer glühenden Sonne unter einem kalten Himmel in einem undankbaren Boden erziehen will: sie werden gar bald aus der Art schlagen und, wo es auch am besten gelingt, doch nie zu der Güte und Vollkommenheit derjenigen gelangen, die in ihrem

angeborenen Klima reiften . . . .“[1]) Dagegen gibt Voltaire ganz ausdrücklich Jesu die Schuld an den furchtbaren Wirren der späteren Zeiten: „il a établi une secte sanguinaire, qui a fait couler plus de sang, que les guerres les plus cruelles de peuple à peuple n'en ont jamais répandu.“ Der Ansicht Wielands, dass „das Licht, das über die Menschheit ausgegangen ist, einen wirklichen Rückfall in die alte Finsternis verhüte“, stehen die Worte Voltaires entgegen: „il est bien sûr qu'une imposture si enorme et si ridicule aurait été pour jamais ensevélie dans la fange, où le christianisme est né, si les chrétiens n'avaient pas recontré dans l'Alexandre des platoniciens. Platon est le véritable fondateur du Christianisme.“ Dem schliesslichen Sieg des Christentums setzt er entgegen: „les fables allégoriques (des Grecs) sont si belles qu'elles triomphent encore tous les jours des inventions atroces de la mythologie chrétienne.“ — Aus diesen wenigen Vergleichen können wir schon die im Grunde total verschiedene Anschauung Wielands und Voltaires deutlich erkennen und müssen die auch heute noch vielfach herrschende Ansicht, Wieland sei der deutsche Voltaire, bestreiten, wobei wir zur Bestätigung das sehr massgebende Urteil Schillers in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung herbeiziehen, in der es heisst: „Auch in unserem Wieland erkenne ich diesen Ernst der Empfindung; selbst die mutwilligen Spiele seiner Laune beseelt und adelt die Grazie des Herzens . . . . . und nimmer fehlt ihm die Schwungkraft, uns, wo es gilt, zu dem Höchsten emporzutragen.“ Von der Voltairischen Satire lässt sich kein solches Urteil fällen. „. . . . . Seinem Spott liegt überall zu wenig Ernst zu Grunde. . . . . Wir begegnen immer nur seinem Verstande, nicht seinem Gefühl. Es zeigt sich kein Ideal unter jener luftigen Hülle und kaum etwas absolut Festes in jener ewigen Bewegung . . . . .“ Dieselbe Ansicht äussert Herder im 102. Humanitätsbrief: „. . . . Wieland hat man sehr unzeitig mit Voltaire verglichen, mit Voltaire, der bei

[1]) Agathodaemon S. 385.

dem hellsten Kopf und der schlausten Gewandtheit, doch nur ein witziger Satyr war . . . . Die Muse unseres Landsmannes ist ein reinerer Genius, der in jeder Gestalt, die er annimmt, gewiss einen edleren Zweck hatte, als bloss witzig zu amüsieren."

Wenn schon Voltaire sich durch eine viel tiefer gehende Skepsis von Wieland unterscheidet, so stehen die französischen Encyclopädisten, z. B. Boulanger[1]) und Baron Holbach[2]) Wieland erst recht fern. Zum Beweis genügt ein Ausspruch Holbachs: „suivons la religion chrétienne dans sa marche, nous trouverons que fondée sur l'imposture sur l'ignorance et sur la crédulité elle ne fut et ne sera jamais utile qu'à des hommes, qui se croyent intéressés à tromper le genre humain".

Die Aehnlichkeit des Milieus in Wielands Romanen und J. J. Barthélémy's le voyage du jeune Anacharsis en Grèce veranlasst, sie kurz miteinander in Beziehung zu setzen. Trotzdem wir bei Wieland nur einmal das Werk flüchtig erwähnt fanden[3]), ist fast als sicher anzunehmen, dass Wieland manche Anregung dadurch empfangen hat, wenn auch nur allgemeinerer Art. Auch bei Barthélémy findet sich, wie bei Wieland, eine grosse Bewunderung für griechische Kultur, besonders griechische Philosophie. Eine Persönlichkeit — Sokrates — wird stark hervorgehoben. Man kann eine stille Absicht hinter der zu einem Vergleich mit Jesus von Nazareth auffordernden Schilderung des griechischen Weisen suchen; auffallend erscheinen uns jedenfalls die Worte: „on vit donc un simple particulier, sans naissance, sans crédit, sans aucune vue d'intérêt, sans aucun désir de la gloire, se charger du soin pénible et dangereux d'instruire des hommes. On le vit consacrer sa vie tous les moments de sa vie à ce glorieux ministère, l'exercer avec la chaleur et la modération, qu'inspire

[1]) L'antiquité dévoilée par ses usages par feu Mr. Boulanger.
[2]) Le christianisme dévoilé (par Baron Holbach.)
[3]) III. Ausgabe des Agathon, Gesammelte Werke Göschen, Leipzig 1794 I. Bd. „über das Historische im Agathon".

l'amour", und eine andere Stelle: „aussi mourut le plus religieux, le plus vertueux des hommes, le seul peut-être qui sans crainte d'être démenti pût dire hautement: je n'ai jamais ni par mes paroles, ni par mes actions commis le moindre injustice". Auch hier finden wir das Bestreben durch eine andere Persönlichkeit, die moralisch sich weit über die Masse erhebt, die Gottheit Christi als reine Menschlichkeit darzustellen, oder die Gottheit in jener reinen Humanität zu sehen, indem man, um mit Apollonius zu reden, „bloss in der Ausartung der übrigen Menschen die Ursache sucht, warum ein durchaus weiser und guter Mann eine so seltsame Erscheinung in der Welt ist". Wenn in der Weisheit und Güte das Geheimnis liegt, ist die Betonung der auffallenden Aehnlichkeit zwischen Jesu und Sokrates nur eine logische Folgerung, der sich Wieland von seinem Standpunkte aus unbedingt anschliessen musste. Einen Beleg dafür gibt er uns in den Worten: „Verrede nichts, du könntest in der Folge finden, dass es schwerer ist, als du jetzt glaubst, wie Sokrates (oder Epiktet) zu denken und zu leben und kein Christianer zu werden". Also kommen sich Barthélémy und Wieland nicht nur in der Milieuschilderung, sondern auch in der Vorstellung ihres Ideals, das sie in der Verwirklichung des Begriffs von der Humanität sehen, nahe; man würde jedoch den Einfluss des Franzosen auf Wieland weit überschätzen, wollte man ihm die Aeusserungen von Humanitätsideen hauptsächlich im Agathodaemon zuschreiben. So kommen wir nun zu der Persönlichkeit, die wohl zur Zeit der Abfassung des Agathodaemon am nachhaltigsten auf Wieland eingewirkt hat, nämlich Herder. Beweise dafür geben uns die Briefe Wielands an Herder und dessen Frau; daraus spricht eine fast schülerhafte Verehrung für den Meister Herder, und das freundschaftliche Verhältnis zwischen beiden mag wohl mehr Wielands Bemühungen zuzuschreiben sein, als Herder, dessen Aeusserungen[1])

[1]) Hauptsächlich nach Böttiger, literarische Zustände und Zeitgenossen.

öfters den Verdacht erregen, als habe er Wieland nicht so ernst genommen, wie ihn Wieland, der nach der Ankunft Herders in Weimar schrieb: „Meine Seele ist voll von dem herrlichen Mann. Aber er ist mir zu gross, zu herrlich; ich kann nicht von ihm reden.“ Allerdings muss hier nochmals auf die Unzuverlässigkeit von Böttigers Berichten hingewiesen werden. — Für die Beurteilung des Herder'chen Einflusses auf Wieland scheint uns eine Unterscheidung zwischen Herder in seinen Humanitätsbriefen[1]) und Herder in seinen mehr theologisch-religiösen Schriften notwendig zu sein. In der einen Beleuchtung deckt er sich mit Wieland; während die theologisch religiösen Anschauungen, wenn auch nicht divergieren, so doch einen prinzipiellen Unterschied aufweisen. Aber der Wieland'sche Agathodaemon entspricht ganz den Anforderungen, die Herder an einen Vertreter der Humanität stellt; wobei man natürlich mehr Agathodaemons Theorien als seine Praxis in Betracht ziehen darf. Herder fixiert einmal den Begriff der Humanität folgendermassen: „Verstand und Güte sind die beiden Pole, um deren Achse sich die Kugel der Humanität bewegt“ (25. Brief § 23). Ueberschaut man den Lebensgang des Apollonius, so hat er gerade diese beiden Eigenschaften in sich kultivieren wollen. Wir erinnern nochmal an die oben zitierten Worte über den „durchaus weisen und guten Mann“. Wenn man im 25. Brief zur Beförderung der Humanität die Difinition der Humanität und zugleich die Aufgabe für jeden Menschen liest, die lautet: „Vollkommenheit eines einzelnen Menschen ist also, dass er im Continuum seiner Existenz er selbst sei und werde“, glaubt man Apollonius zu hören, der einmal Hegesias gegenüber äusserte: „Die Natur selbst hat mir meine Bestimmung schon gegeben, da sie mich zu einem Menschen machte: wenn ich dies bin, alles bin, was die Idee des Menschen in sich fasst, was könnte ich Edleres und Grösseres zu sein verlangen?“ Nach Herder ist die Gesellschaft das Mittel, das die Fähigkeiten eines

[1]) Herder: Humanitätsbriefe, Riga 1793.

jeden zur Betätigung herauslockt, damit er einst im Stande ist, sich über die Gesellschaft zu stellen, um „eine doppelte Unabhängigkeit, eine äussere und eine innere“ zu gewinnen, wie Apollonius sagt, dann hat er bewiesen, dass „die Natur des Menschen Kunst sei, dass alles, wozu eine Anlage in seinem Dasein sei, mit der Zeit Kunst werden müsse und könne“ (63. Brief). Von dieser Anschauung ist auch das Leben Agathodaemons ganz durchdrungen. Darin liegt aber auch gerade das Trennende zwischen Apollonius und Christus, der das unbewusst schaffende Genie darstellt, bei dem die Kunst schon zur Natur geworden ist, während Apollonius der bewusst strebende Denker des 18. Jahrhunderts ist. Es ergibt sich daraus ein charakteristischer Zug der Humanitätslehre. Der Mensch wird in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Er ist das höchst entwickelte Wesen („als die Natur auf unserer Erde zur höchsten Höhe ihrer Wirkung stieg“, 63. Humanitätsbrief). Tote und lebende Natur ist zu seiner Fortentwicklung da, oder wie es bei Herder heisst: „Alles dies ist ihm in den Weg gelegt, damit er's überwinde . . ., denn er hat dazu die Waffen in sich“. Aus dieser Machtstellung erklärt sich das Streben zum Uebermenschlichen, und wenn auch Herder der Ansicht war, dass das Wort Humanität einen Ueber- und Aussermenschen ausschliesse, so war der erste Schritt doch schon dazu getan. Die Prometheus-, Faust- und Apollonius-Gestalten, die im 18. Jahrhundert ihre Auferstehung erfuhren, erwuchsen aus den Ideen von der hohen und höchsten Bedeutung des Menschen im Weltall. Agathodaemon sagt einmal: „O, dass der Mensch nichts Grösseres kennt noch kennen soll als sich selbst“. — Wenn einerseits die Mittlerschaft Christi zwischen Gott und den Menschen nach kirchlicher Auffassung dadurch beeinträchtigt werden muss, weil Jesus mehr indirekt als direkt tätig eingreifend wirkt, so ist die damit vermeintliche Herabsetzung des Wertes seiner Persönlichkeit für die Menschheit mehr dogmatisch-theoretischer Art; denn in Wahrheit entsteht eine höhere ethische Bewertung.

Während sich im Mittelalter immer mehr das quietistisch-asketische Moment der christlichen Lehre herausgebildet hatte, erfolgte im 17. und 18. Jahrhundert eine gesunde Reaktion. Die Ansprüche an den einzelnen mussten wieder mehr gesteigert werden. Das war nur möglich, wenn der Wert des diesseitigen Lebens höher eingeschätzt wurde. Herder sagt darüber einmal: „Das Ziel ausschliessend jenseits des Grabes setzen, ist dem Menschengeschlecht nicht förderlich, sondern schädlich. Dort kann nur wachsen, was hier gepflanzt ist". Einen weit radikaleren Standpunkt nimmt hierbei Wieland ein, wenn er bei der Erörterung der Frage nach dem Ursprung Agathodaemon antworten lässt: „Ich dächte, wir könnten zufrieden sein, dass wir da sind und brauchten uns die Gedanken, woher wir kommen, und was wir ehemals waren, umso weniger anfechten zu lassen . . . . Nur das, was ich bin, seitdem ich diese Person bin, betrifft mich, nur diese Person macht mein Ich aus". Die Betonung des diesseitigen Lebens brachte aber auch die Verantwortlichkeit des einzelnen der Gesamtheit gegenüber stärker zur Geltung, als es im Mittelalter bei der fast ins Krankhafte gesteigerten Sehnsucht nach dem Jenseits möglich war. Die Humanitätslehrer heben von neuem diese wichtige Forderung der christlichen Lehre hervor. So ist auch Agathodaemon von dem Streben erfüllt, aus sich selbst erst eine abgeklärte Persönlichkeit zu machen, weshalb es ihn von einem philosophischen System zum andern treibt, um dann in den Dienst der Allgemeinheit treten zu können. Diesem Gedanken verleiht Wieland schon im VIII. der Göttergespräche in den Worten des Unbekannten Ausdruck: „Wer zum Besten der Menschen nicht mehr tun mag, als er tun kann, ohne aus seiner Ruhe herauszugehen, wird freilich nicht viel Heilbringendes tun". Eine ganz ähnliche Aeusserung finden wir im 32. Humanitäts-Brief bei Herder: „Zum Besten der gesamten Menschheit kann niemand beitragen, der nicht aus sich selbst macht, was aus ihm werden kann und soll". Somit schwindet die Gefahr, dass die Ver-

herrlichung des Individuums zum Loblied auf den Egoismus wird. Vielmehr tritt das altruistische Bestreben zu Tage, das Herder in das Wort fasst: „niemand für sich allein, jeder für alle".

Ausser den christlichen Ideen beruht die Humanität in der Hauptsache auf den Errungenschaften griechischer Kultur. Aus der Verschmelzung von Griechentum und Christentum ergibt sich erst das Wesen der Humanität. Man hat an den Wieland'schen Repräsentanten griechischen Altertums die Unechtheit getadelt, sie seien Phantasiegestalten aus einer Mischung von Antike und 18. Jahrhundert. Allerdings tragen seine Helden, auch diejenigen, die noch nicht mit christlichen Ideen in Berührung gekommen sein konnten, Züge, die auf eine Läuterung durch das Christentum schliessen lassen; insofern sind sie anachronistisch; und doch haben die Ideen des Christentums sich schon in der griechischen Kunst und Philosophie geäussert; nur war es für die späteren Jahrhunderte leichter, die feinen Fäden, die sich hinüber- und herüberzogen, zu erkennen, als für die Griechen und Christen selbst, die durch scharfe äussere Gegensätze getrennt waren, und dadurch stehen vielleicht die historischen Zeugnisse im Widerspruch mit den Urteilen der Nachwelt. Herder, der ja ein ausserordentlich feines Empfinden für die Volksseele hatte, spürte aus den Denkmälern griechischen Geistes den mit dem Christentum gemeinsamen Gehalt an Humanität heraus: „auch die griechische Kunst ist eine Schule der Humanität; unglücklich ist, wer sie anders betrachtet", beginnt er den 63. Humanitäts-Brief. Die griechische Kunst ist nach ihm der Niederschlag der Empfindung des Menschen für die Harmonie in der Natur, die ihren Gipfelpunkt im menschlichen Körper hat, in dem „Sammelwesen der Kräfte der Natur, in dem höchst ästhetischen Geschöpf." Das Griechentum musste erst die Formen für die Ideale schaffen, dann erst konnten die Ideale eine Verinnerlichung erfahren; somit ist die griechische Kunst eine notwendige Vorstufe zu den späteren philosophischen und religiösen

Systemen. Herder kommt zu dem Resultat, dass die Vollkommenheit griechischer Kunst auf dem Menschengefühl und auf dem Studium des wahrsten und völligsten Genusses, kurz auf der Kultur der Menschheit beruhe; er schliesst den 65. Brief mit den Worten: „hierin müssen wir alle Griechen werden, sonst bleiben wir Barbaren.“ Nach seiner Auffassung standen die Griechen demnach dem wahren Geiste des Christentums am nächsten. Dass Wieland diese Anschauung geteilt hat, sagt er uns durch die Verflechtung von Griechentum und Christentum in seinem Agathodaemon. Apollonius tritt somit mit der richtigen Vorbildung an das Christentum heran. Er ist durch und durch Grieche in der edelsten Bedeutung, er hat Kultur, wie sie Herder von dem humanen Menschen verlangt. Es ist bezeichnend, dass er sich von unkultivierten Begleiterscheinungen eines Einsiedlerlebens frei gemacht hat. Denn ein Sich-Einsfühlen mit der ganzen Natur kann nur dem schliesslich zu Teil werden, der seine sinnlichen Fähigkeiten auf eine Höhe gebracht hat, wo ihnen keine Aeusserung der Natur mehr fremd ist. Ein Beispiel gibt uns Wieland in dem Gespräch über das Verstehen des Gesangs der Nachtigall: „Warum sollten wir sie nicht verstehen? Wir, die in unserem Gefühl ein mit der ganzen Natur zusammen gestimmtes Organ und den Schlüssel zur Sprache aller Wesen in unserem Busen tragen?“

Ueber eine etwas unklare Stelle der Humanitätslehre kommt man nicht hinweg. Was heisst ganz Mensch sein? Was gehört zu dem Begriff Mensch? Doch wohl Licht- und Schattenseiten. Alle Fähigkeiten im Menschen entwickeln, heisst notgedrungen auch die Schwächen ein wenig kultivieren; denn wer kann vorher bestimmen, ob die Anlagen eines Menschen in richtige Bahnen gelenkt worden sind? Selbst wenn man davon ausgeht, dass die Motive und nicht der Erfolg entscheiden, wird eine solch vage Fixierung überhaupt erst für den Elite-Menschen in Betracht kommen. Darin weicht das Zeitalter der Humanitätsprediger von der bisherigen Auslegung der Lehren Christi

ab; es gibt dem Einzelnen eine grössere Bewegungsfreiheit, es zeigt den Weg zur Vollkommenheit für jeden besonders und nicht wie die Kirche in einer gemeinsamen Forderung, in dem Glauben an die Erlösung durch Jesum Christum. Die Schwierigkeit daher, die universellen Ideen dieser Lehre in ein System zu fassen, gibt uns Herder dadurch zu erkennen, dass er nach Kronenberg[1]) „vielleicht noch mehr Gedanken zum ersten Mal aufgeworfen, als entschieden durchdacht, mehr Fragen gestellt als Lösungen gegeben hat.“ Geradezu eine Illustration dazu gibt uns Wieland in seinem Agathodaemon. Trotz der Bemühungen des Apollonius, den Begriff „ganz Mensch zu sein“ in sich aufzunehmen, scheitert er mit seinem Lebenswerk, weil er eben manchmal „nur ein Mensch“ war.

Wir sprachen oben von einem prinzipiellen Unterschied Herders und Wielands in der Stellungnahme zu religiösen Fragen, wobei in erster Linie die Auffassung der Persönlichkeit Jesu in Betracht kommt. Wenn Herder in seinen „Briefen das Studium der Theologie betreffend“ einmal von Christus sagt: „er, der . . . . . ein Mensch, wie wir, an Gesinnungen und Gebärden, das ist an Lebensplan und Lebensweise, selbst am Mitgefühl unserer Schwachheiten . . . . . ein Mensch wie wir war, doch ohne Sünde“, erinnert man sich der schon besprochenen ganz ähnlichen Auffassung Wielands von dem „ausserordentlichen Sterblichen“. Demnach sah auch Herder nicht den von der Kirche gepredigten Gottessohn in Jesu, sondern den zu einer höheren Stufe der Entwicklung fortgeschrittenen Menschen. In seinem äusseren Lebensgang sieht Herder nichts Ungewöhnliches. Er findet bei Jesu ein gleiches Gebundensein an die Veranlagung, wie bei den übrigen Sterblichen; so sagt er in der Abhandlung „vom Erlöser der Menschen“: „Jeder handelt in seinem Charakter. Auch Christus in dem seinen“. Hatten wir nicht im Agathodaemon Worte derselben Bedeutung gefunden, wenn es dort heisst: „jeder selbständige Mensch hat seine eigne

[1]) Der deutsche Idealismus S. 415.

individuelle Geistesform; auch der ausserordentliche Sterbliche hatte die seinige?" Von einer direkten Anregung durch Herder kann aber bei Wieland nicht die Rede sein, da gerade die zweite von den eben genannten Abhandlungen 1—2 Jahre nach dem Agathodaemon herauskam, so dass man nur auf eine allgemeine Beeinflussung von Seiten Herders schliessen darf. Immerhin macht sich ein gewisses Etwas fühlbar, das sie beide von einander trennt, das in der Verschiedenheit ihrer Naturen begründet lag. Herder ist religiöser als Wieland. Aber es ist bei ihm kein demütiges kritikloses Unterwerfen unter eine Macht, die schlechterdings unfassbar ist, sondern er besitzt eine Fähigkeit poetischen Empfindens, die in den Worten und Formen der christlichen Religion nur Symbole sieht, und eine Phantasie, die über die „sublunarischen" Vorstellungen hinausgeht. Wieland empfand selbst die Grenzen seines religiösen Empfindens; mit einer gewissen Vorsicht behandelt er die Gestalt Jesu, während aus Herders Schriften ein Verstehen ohne Zweifeln spricht, das ja wohl mehr im Hineinversenken und Einfühlen besteht als im verstandesmässigen Erfassen. Stellt Wieland Jesum auch an Erhabenheit und Einfachheit weit über Agathodaemon, so schränkt er seine Grösse durch die schon oben angeführten Fehler in der Charakterzeichnung ein. Durch die starke Betonung, Christus habe sich selbst nur als Werkzeug seines himmlischen Vaters ausgegeben, haftet dem Wieland'schen Menschensohn im Vergleich zu Herders Auffassung ein wenig Unselbständigkeit an, das gibt ihm etwas von dem Air des Schwärmers, besonders wenn man Agathodaemons Worte über Christus hinzunimmt: „Nenn' es immerhin Enthusiasmus; genug, es war kein geheuchelter". Bei Herder gewinnt man mehr den Eindruck des Sieghaften an der Persönlichkeit des Erlösers. Wir kommen auf ein ähnliches Verhältnis, wie wir es zwischen Wieland und Lukian oder Voltaire konstatiert hatten; der Abstand liegt jeweils in dem verschiedenen religiösen Empfinden, nur dass es sich bei Wieland und Herder um einen höheren Grad

handelt; und insofern hinkt der Vergleich, als Wieland weit mehr Objektivität und Gerechtigkeit zeigte, als Lukian und Voltaire. Infolge dieses Sicheinfühlenkönnens kommt Herder auf manch feine Betrachtung; wenn er z. B. die oft fremd anmutende Ausdrucksweise Jesu sich so zu erklären sucht, dass Christus nicht einfach in Gleichnissen geredet habe, die nur für die geistig Bedeutenderen verständlich gewesen seien; damit hätte er seinem Zweck nicht entsprochen; seine Reden hätten durch ihre Unverständlichkeit nur Furcht oder Ehrfurcht vor seiner Erhabenheit eingeflösst, vielmehr schliesst sich Herder Baco's Worten an: „Er (Jesus) antwortete jedem nach seiner Weise, nicht nach dem, was dieser sagte, sondern was er dachte.“ Dadurch steigert er den Einfluss der Persönlichkeit Jesu auf den einzelnen seiner Umgebung und gibt zugleich eine Erklärung dafür, dass spätere Zeiten an manchem seiner Aussprüche Anstoss nehmen mussten, weil für die späteren Jahrhunderte der geistige Austausch zwischen Jesu und seinen Zeitgenossen unmöglich mehr sich so logisch entwickeln liess. An anderer Stelle heisst es: „Christus wollte seinen Jüngern seine Denkart anbilden, nicht etwa bloss einlehren.“ Durch solche Vertiefungen seines Wesens erscheint Jesus nicht nur als der gehorsame Gesandte des göttlichen Willens, der nur seine Mission zu vollenden bestrebt ist, sondern als der schaffende Geist, der an jedem einzelnen das Interesse des Schöpfers und Gestalters hat. — Die Einschätzung der Wunder ist für beide bezeichnend. Herder sieht in ihnen nur etwas Unwesentliches, das Jesus tun musste, um den Forderungen seiner Zeit Rechnung zu tragen. „Die Wahrheit seiner Lehre aber sollten und konnten nach seinen eignen Begriffen Wunder nicht erweisen“: zum Beweis führt Herder Jesu eigne Aussprüche darüber nach einander an: während die Skepsis Wielands sich darin zeigt, dass er immer wieder den Finger auf die Schwierigkeiten legt und die Wunder besonders ausführlich bespricht: schon dadurch, dass er sie erklären will, beweist er, wie viel Wichtigkeit

er ihnen beilegt. Derjenige, der den Wert der Persönlichkeit Christi in einer möglichst menschlichen Auffassung sieht, kann über solche Bedenken, selbst wenn sie auch nicht den Kern der Lehre betreffen, nicht so leicht hinhinwegsehen; anders verhält es sich bei dem, der, wie Herder, mehr die zeitlosen Züge an der Jesusgestalt hervorhebt.

Nach diesen Betrachtungen mutet der Brief Wielands an Herders Frau, der „1796 oder Anfang 1797" datiert ist, doch etwas sonderbar an, wenn er darin u. a. schreibt: „für mich ist das grosse Problem durch diese Darstellung (gemeint ist „das Buch über die Erlösung" oder, wie es eigentlich betitelt ist: Vom Erlöser der Menschen 1796) und Solution seiner schwierigsten Knoten so rein aufgelöst, als es meines Erachtens 1800 Jahre nach den Ereignissen selbst nur immer möglich ist, und die bey der Rechnung unvermeidlich wegfallenden Brüche, wenn ich's so nennen kann, hindern mich nicht, überzeugt zu seyn, dass der reinste und gesündeste Menschenverstand sich an dieser Auflösung genügen lassen kann und muss . . . . ." Wir können es uns nicht anders erklären, als dass Wieland sich vielleicht der feinen Unterschiede in seiner und seines Freundes Anschauung nicht recht bewusst war; vielleicht sah er sie aber auch als die unvermeidlich kleinen Brüche an und wollte das Trennende nicht so empfinden, weil ihm die Persönlichkeit Herders zu teuer war. Und insofern konnte er sich begeistert äussern, als Herder in dieser Abhandlung die historischen Zusammenhänge erörtert hat, auf die Wieland — sowohl nach dem Agathodaemon, als auch nach der Abhandlung über den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen — Wert legte. Schliesslich lag ja auch für beide die hauptsächliche Bedeutung der Persönlichkeit Jesu Christi in der Verkörperung der „reinsten Humanität".

Noch mancher Zug an der Wieland'schen Christusgestalt weist auf zeitgenössische Einflüsse hin. So lässt sich beispielsweise auch ein Niederschlag Kant-Schiller'scher Ideen feststellen. Apollonius Schilderung von dem Wesen

Jesu[1]) erinnert deutlich an die Definition des Genies, die Schiller in seiner Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“ (1795) gibt. Es heisst dort: „die verwickeltsten Aufgaben muss das Genie mit anspruchsloser Simplizität und Leichtigkeit lösen. Dadurch allein legitimiert es sich als Genie, dass es durch Einfalt über die verwickelte Kunst triumphiert (bei Wieland: er wird ohne . . . . . Kunstgriffe . . . . . mit den einfachsten Mitteln u. s. w.) Schiller fährt fort: „es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (bei Wieland: Was er tat, glaubte er durch Gott blos um Gottes Willen zu tun). — Kantisch klingen jene Worte „vom vernünftigen Glauben“[2]). (Abhandlung über den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen).

Es würde zu weit führen, wollten wir Wielands Auffassung auch noch in Beziehung setzen zu den Schriften von Theologen und Nichttheologen, die zu der Leben-Jesu-Forschung im 18. Jahrhundert Stellung genommen haben. Im allgemeinen unterschied man eine radikalere und zwar mehr links stehende Partei und eine gemässigtere: dieser würde Wieland angehören, könnte man ihn überhaupt in eine bestimmte Partei einreihen; denn wie wir weiter unten sehen werden, hat er sich durch die dichterische Behandlung des Themas über den Parteien gehalten. Er teilt manche Ansichten, die z. B. in den Wolfenbüttler Fragmenten vertreten werden; im grossen Ganzen ist aber der Ungenannte doch radikaler als Wieland und erinnert hie und da in der Beweisführung an Voltaire. Wieland steht Semler und Lessing näher. Der Forderung Semlers, die Bibelberichte aus den historischen Umständen, aus den jüdischen Lokalideen, wie er es nannte, zu erklären, schliesst sich Wieland in der Hauptsache an, z. B. (im Gegensatz zu Herder) in der Annahme zweier Typen

[1]) S. S. 18, 19, 20.
[2]) S. S. 22 Anmerkung 2.

unter den Jüngern, einer freieren und einer beschränkteren Partei. In Semlers Kirchengeschichte (Bd. I S. 10) findet sich eine Aeusserung über die Neigung zum Wunderbaren, die „lange Zeit das Christentum teils verdrehet, teils eine allgemeine Empfehlung so gehindert habe, dass man fast bloss auf unwissende, einfältige Zuhörer bei solchen Erzählungen gesehen und den Unterricht von den erhabenen Wahrheiten fast gar vergessen habe". Denselben Gedanken spricht ja Wieland im Agathodaemon und hauptsächlich in den Anmerkungen zu Lukians Uebersetzung vom Lebensende des Peregrinus Proteus aus, wenn er dort die Disposition zur Schwärmerei bei den meisten Bekennern des Christentums dieser Zeit anführt[1]). — Während aber Semler auf der Grenzscheide zwischen Pietismus und Rationalismus steht, wo er sozusagen „als letzter Pietist und erster Rationalist erscheint"[2]) und infolgedessen der Auslegung einzelner Berichte und Dogmen grosse Wichtigkeit beilegt, steht Wieland auf dem schon fortgeschritteneren Stundpunkt seiner Nachfolger, von denen vor allem Lessing Semlers Werk gekrönt hat durch die Herausarbeitung des Gedankens von der Vermenschlichung und vernünftigen Betrachtung der christlichen Offenbarung und von der erstrebenswerten Union aller Konfessionen[3]).

Je näher man auf einzelne Punkte eingeht, desto schwieriger wird der Vergleich, weil sich bei Wieland die Stellungnahme zu den Problemen innerhalb der christlichen Lehre nicht so leicht fassen lässt, wie in den theologischen Streitschriften.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, wie sich die Behandlung des Stoffes bei Wieland im Unterschied zu den wissenschaftlichen Bearbeitungen gestalten musste.

---

[1]) Vergl. Anmerkung 2 S. 26 u Anmerkung 1 S. 32.

[2]) Leop. Zscharnack: Lessing und Semler, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie. Giessen 1905.

[3]) Nach der Darstellung von L. Zscharnack.

Es ist nicht unwichtig, dass Wieland das Problem des Urchristentums in eine Erzählung gekleidet hat, während doch dieses Thema von seinen Zeitgenossen fast nur theoretisch-wissenschaftlich behandelt worden ist. Bevor wir daher die Consequenzen ziehen, die sich für Wieland aus solcher Bearbeitung ergaben, muss zuerst der Grund gesucht werden, warum er gerade die Form des Romans gewählt hat. Die Frage ist insofern nicht überflüssig, als Wieland absichtlich dadurch von der Betrachtungsweise zeitgenössischer Schriftsteller, z. B. Herders, abweicht. Er hätte ebenso wie in seiner Schrift „über den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen" u. in a. auch über das Urchristentum eine Abhandlung schreiben können. Für die Begründung Stellen aus seinen Briefen anzuführen, vermögen wir leider nicht; auch hier kann unser Urteil nur auf Hypothesen beruhen — Hypothesen, die allerdings ziemlich nahe liegen. Wieland war sich höchst wahrscheinlich seiner grösseren Fähigkeit auf dem Gebiet des Erzählens als auf dem theoretischer Betrachtung bewusst. Trotz seines Bestrebens überall zuerst den Verstand tätig sein zu lassen, hat er der Phantasie von jeher einen breiten Raum in seinen Werken gelassen. Es war nicht seine Sache, ein Problem knapp und sachlich zu entwickeln. Wenn dieser Grund vielleicht mehr unbewusst mitsprach, so mag ihn das schon oben erwähnte Werk Barthélémy's „le voyage du jeune Anacharsis en Grèce" angeregt haben, in dem es in der Einleitung heisst: „j'ai composé un voyage plutôt qu'une histoire, parceque tout est en action dans un voyage et qu'on y permet des détails interdits à l'historien". Barthélémy unterscheidet zwar hier zwischen Geschichtsschreibung und Reiseschilderung, aber das, was er damit sagen will, bleibt auch auf Wieland anwendbar: Der Dichter hat mehr Freiheit, was ihm am wesentlichsten erscheint, heraus zu arbeiten, als der Geschichtsschreiber, umso mehr, wenn es sich um ein Ereignis oder eine Persönlichkeit handelt, die wohl kaum historisch wahrheitsgetreu erkannt werden kann, und so

kommen wir unserer Meinung nach zum Hauptmotiv. In Wieland hatte die Gestalt des Jesu von Nazareth und seiner Jünger nie eine vollständig feste Form angenommen. Es ergaben sich für ihn eine Reihe unlösbarer Zweifel, die eine rein sachliche Betrachtung nicht zuliessen, dagegen auf eine Behandlung hinwiesen, bei der sich die Zweifel durch aufgestellte Hypothesen verschleiern liessen. Für den, der auf dem Standpunkt steht, dass niemals völliges Licht in die Geschichte Jesu kommen wird, bezeugt Wieland durch seine Dichtungen in Prosa mehr ästhetisches Empfinden, als durch eine prosaische Abhandlung, in der er seinen Lesern rücksichtslos das ignorabimus hätte entgegenhalten müssen. Wir dürfen uns hierzu nur die im Anfang des 2. Kapitels angeführte Stelle aus dem 6. Göttergespräch vergegenwärtigen. Wieland spricht dort sein Bedenken über die Gottessohnschaft nicht direkt aus. Die Worte Jupiters: „Ist es nicht genug, dass dich die Menschen für meinen Sohn halten?“ geben dem Leser Anlass zu verschiedenen Vermutungen. Jupiter verneint nicht und gibt doch keine erschöpfende Antwort. So elegant hätte sich Wieland bei einer rein wissenschaftlich gehaltenen Arbeit niemals aus der Affaire ziehen können.

War es nicht überhaupt ein sehr feiner Zug von Wieland, ein Problem, das mehr Herz und Gemüt als den Verstand anspricht, in ein dichterisches Gewand zu kleiden, das jedem Spielraum für seine Phantasie liess, statt mit dem Verstande zu sezieren und doch nichts geben zu können? Und Wieland hätte nichts geben können, weil ihm dieses gewisse Etwas fehlte, religiöse Dinge zu erfassen, ohne gleich zum kritiklosen Schwärmer zu werden. — Man hat bei Wieland öfters beanstandet, dass er einen welthistorischen Stoff in „leichtem Erzählungston“ vorgebracht und dadurch nicht genügend erschöpft habe. Wenn man den nicht immer ganz zuverlässigen[1]) Memoiren des

[1]) Mémoires du Prince de Talleyrand, publiés . . . par le Duc de Broglie, Paris 1891, I. Voll. Troisième partie. — Goethe Jahrbuch XV. Band, Napoleons Unterhaltung mit Goethe und Wieland . . . . . von Bernhard Suphan.

Prince de Talleyrand glauben darf, soll auch Napoleon I. bei seiner Begegnung mit Wieland in Erfurt am 6. Oktober 1808 ihm einen ähnlichen Vorwurf gemacht haben: Napoléon: „Dites-moi, Mr. Wieland, pourquoi votre Diogène, votre Agathon et votre Pérégrinus sont écrits dans ce genre équivoque qui transporte le roman dans l'histoire et l'histoire dans le roman . . . . . Tout ce qui est mélange conduit aisément à la confusion". Wieland: „J'ai voulu donner quelques leçons utiles aux hommes et il m'a fallu l'autorité de l'histoire. J'ai voulu que les exemples que j'en empruntais fussent faciles et agréables à imiter et pour cela il a fallu y mêler l'idéal et le romanesque". Wenn dieses Gespräch hauptsächlich auf der Lektüre des Agathon und Peregrinus Proteus beruht, so dürfen wir trotzdem Wielands Begründung auch auf den Agathodaemon beziehen; denn er schreibt am 28. II. 1799 an Göschen: „. . . . . ich weiss, dass ich als Mensch, als schriftstellerischer Volkslehrer und als Dichter mein Bestes (nämlich durch den Agathodaemon) getan habe." Den erzieherischen Zweck glaubt er durch eine leichtere Form, durch seinen flüssigen Erzählungsstil besser zu erreichen. Eines zahlreichen Lesepublikums konnte er jedenfalls bei einem Roman sicherer sein, als bei einer kulturgeschichtlichen Abhandlung. Der Dichtung gibt er grösseren Nachdruck, wenn er Persönlichkeiten, die gelebt haben, auftreten lässt, und das Interesse der Leser ist wiederum für historische Gestalten reger als für rein erdichtete. Die Ideen, die der Dichter zum Ausdruck bringen will, erscheinen wahrscheinlicher durch eine geschichtliche Färbung und schliesslich das Ideal erreichbarer auf einem historischen Hintergrund.

In der ganzen Anlage des Agathodaemon zeigt sich schon, dass es Wieland darum zu tun war, ein Kulturbild zu geben und hauptsächlich die damals aktuellen philosophischen und religiösen Ideen herauszuarbeiten, die so grosse Aehnlichkeit mit dem Geistesleben des 18. Jahrhunderts hatten. Es konnte ihm, abgesehen von der schon

oben angeführten Begründung, dabei unmöglich auf eine historisch getreue Wiedergabe der Handlungen des Apollonius von Tyana ankommen: ganz allgemein äusserte er sich darüber zu Napoléon: „les pensées des hommes valent mieux que leurs actions et les bons romans valent mieux que le genre humain". Daraus spricht auch eine nicht sehr hohe Einschätzung der Geschichtsschreibung. Er war offenbar derselben Ansicht, wie später Viktor von Scheffel, der in der Einleitung zu seinem Ekkehard unsere Geschichtsschreibung eine Zusammenschmiedung von Wahrem und Falschem nennt, „der nur zu viel Schwerfälligkeit anklebe, als dass sie es, wie die Dichtung, wagen dürfte, ihre Lücken spielend auszufüllen".

Zur Vergleichung der Gesichtspunkte, die für Wieland in Betracht kamen, im Unterschied zu den sogenannten Streitschriften, ist auch das Buch von Lüderwald: Jesus Christus und Apollonius von Tyana in ihrer grossen Ungleichheit vorgestellt[1]), der Zweckdienlichkeit halber heranzuziehen. Es ist 3 Jahre vor dem Agathodaemon erschienen. Da wir aber keinerlei Beziehungen zu dieser Schrift bei Wieland konstatierten, hatten wir bisher keine Ursache zur Erwähnung; denn es kommt uns unwahrscheinlich vor, dass Wieland das Buch überhaupt gekannt hat. Es gehört zu entschieden den einseitigen theologischen Streitschriften an. Jedenfalls ist fast mit Sicherheit anzunehmen, dass Wieland in keiner Weise dadurch angeregt oder beeinflusst worden ist, weil sich stofflich in der Hauptsache keine Uebereinstimmung findet. Allein schon durch die dogmatische Fassung des Themas bei Lüderwald: („Was muss man von einem Lehrer, der Religion und Tugend auf der Welt verbreiten etc. . . . . will, erwarten?") ist eine Beeinflussung Wielands ausgeschlossen. Dazu hat sich Lüderwald streng an Philostratus' Buch gehalten, während wir oben be-

[1]) Anti-Hierocles oder Jesus Christus und Apollonius von Tyana in ihrer grossen Ungleichheit vorgestellt von D. Joh. Balthasar Lüderwald, Halle 1793.

gründet haben, warum Wieland nur ganz willkürlich mit den Berichten aus Philostratus verfuhr. So lässt Wieland im Unterschied zu Lüderwald die vielen anekdotenhaften Erzählungen weg und nimmt nur die wichtigeren Ereignisse, z. B. die Totenerweckung, die Austreibung der Pest etc., heraus. Hier stimmen natürlich die Berichte überein, und doch hört sich Wieland ganz anders an, als Lüderwald-Philostratus. Aus dem orientalischen Wundermann, als welcher Apollonius bei Lüderwald erscheint, hat Wieland den Typus eines griechischen Philosophen gemacht, der trotz derselben Wundertaten, die schon Philostratus seinem Apollonius beigelegt hatte, innerlich nichts mit diesem gemein hatte. Für Lüderwald bestand der schärfste Kontrast zwischen Jesus und Apollonius in der verschiedenen Auffassung von der Lehre des Lebens nach dem Tode, die Wieland ja gerade nicht für das Wichtigste hielt".[1]) Wohl vertreten beide, Apollonius bei Philostratus und Agathodaemon die Theorie von der Seelenwanderung. Aber Agathodaemon steht auf einem weit höheren, mehr theosophischen Standpunkt im Vergleich zu den (rohen) primitiven Vorstellungen des Lüderwald'schen Apollonius'. Trotz dieser bedeutenden Vorzüge, die Agathodaemon vor Lüderwalds Apollonius voraus hat, sollte er ja auch nach Wieland niemals eine Jesu Christo aequivalente Persönlichkeit darstellen.

Darin also, dass sich weder Uebereinstimmung noch absichtliche Opposition aus diesen stofflichen Verschiedenheiten folgern lässt, sehen wir eine hinreichende Begründung für unsere Behauptung, Wieland habe keine Notiz von Lüderwalds Schrift genommen.

Wenn man einerseits durch eine dichterische Behandlung grössere Freiheiten der Gestaltung gewinnt, indem manches ausgeschmückt und hinzugetan, manches übergangen werden darf, so verursacht die Komposition des Werks weitaus grössere Schwierigkeiten. Wieland

[1]) Vergl. S. 42.

konnte nicht einfach die verschiedenen strittigen Punkte aneinanderreihen, wie Lüderwald, der zuerst über die historischen Zeugnisse beider Männer spricht, dann auf ihre Lehre eingeht und aus dieser Einzelnes ins Auge fasst. Wieland musste alles gewissermassen in Handlung umsetzen, so dass sich von selbst aus den Handlungen die Charaktere ergaben. Um das Tendenziöse etwas zu verschleiern, bedurfte er öfters erdichteter Einkleidungen, wodurch wohl für manchen Leser die Klarheit beeinträchtigt wird, aber andererseits fällt z. B. durch Einführung eines Gleichnisses oft erst ein Schlaglicht auf die Ansicht des Autors. Wir erinnern hier an die Erzählung von dem Stein der Weisen[1]), die besagen will, welchen Wert Wieland dem Götterkult im allgemeinen beigemessen hat; und ebenso an die mit dem Stein der Weisen in Zusammenhang stehende Geschichte von Pythokles und seinen Söhnen, die dann erst Interesse gewinnt, wenn sie als ein Hinweis auf das Blühen und den Zerfall der urchristlichen Gemeinde aufgefasst wird.

Lüderwald stellt Christus und Apollonius direkt nebeneinander. Als handelnde Person konnte und wollte Wieland Christus nicht auftreten lassen. Es blieb ihm nur die Möglichkeit den (indirekten) Eindruck Jesu auf seine Zeitgenossen wiederzugeben, wobei er einen feinen Zug, nämlich Apollonius von Tyana, den grössten Rivalen Christi, zu dessen Lobredner werden zu lassen, dem Studium Lukianischer Werke verdankt. Dass er sich von diesem „Griff" die bestmögliche Wirkung versprochen hat, bezeugt seine Bemerkung zur Uebersetzung des Demosthenes von Lukian, der dem „Heros der griechischen Redner" dadurch einen „Ehrentempel von einer ganz neuen Form und Struktur aufführte, weil er das Schönste und Grösste, was sich von Demosthenes sagen lässt, einem Fürsten, der sein Feind war, in den Mund gelegt hat". Also noch ein weiterer Beweis dafür, dass Wieland keinen philo-

[1]) Agathodaemon, II. Buch.

stratischen Vergleich in seinem Agathodaemon geben wollte. — Auch formell konnte der Roman hiedurch nur gewinnen, denn es ergibt sich eine Parallelisierung, bei der sich die Eintönigkeit der Nebeneinanderstellung vermeiden lässt. Den weiteren Vorteil erreicht hiernit Wieland, dass Agathodaemon durch diese Selbstlosigkeit sich gleichsam selbst übertrifft und damit dem begeisterten Urteil seines Jüngers Kymon Berechtigung verleiht.

Durch die indirekte Mitteilung über Jesu und seine Lehre erfährt die Auffassung eine mehr subjektive Färbung, die aber wohl vom Autor beabsichtigt war, da er ja nicht bekehren, sondern seine Leser nur mit seiner Ansicht bekannt machen wollte — eine Tendenz, die in innerem Zusammenhang steht mit der schon oben erwähnten Anschauung, dass einerseits Jesus Christus ein wohl nie restlos zu lösendes Problem bleiben wird und andererseits, da er individuelle Züge trägt, seine Persönlichkeit nicht nur eine Auffassung zulässt. Ueberliest man dagegen die Lüderwald'sche Schrift, so empfindet man den Zwang, den der Autor unwillkürlich auf die Leser ausüben will; er möchte für alle Zeiten als Tatsache hinstellen, dass „Apollonius weder in Lehre, noch Leben, noch Taten mit Jesu Christo gar nicht könne verglichen werden, sondern dazu ganz unwürdig sey“[1]). Allerdings hat auch Wieland mit seinem Roman nachzuweisen beabsichtigt, dass der Vergleich hinke, nur hat er eine toleranter wirkende Ausdrucksform gewählt; überhaupt muss man anerkennen, dass er durch die poetische Behandlung des Themas abgeklärter erscheint, mehr über dem Stoffe steht, als die naturgemäss fanatischer klingenden Streitschriften Lüderwalds, Semlers, auch des Wolfenbüttler Ungenannten.

Wesentlich anders musste es Wieland mit der Besprechung einzelner Fragen halten; er konnte in einer seiner Dichtungen vielleicht weniger erschöpfend sein, als es in einer theoretischen Abhandlung möglich ist, wo es

[1]) Schluss der Schrift Lüderwalds.

keiner Uebergänge, keiner Ineinanderschiebungen bedarf. Um ein einigermassen abgeschlossenes Ganzes zu bieten, musste Wieland ein Problem in den Mittelpunkt rücken und zu den anderen nur beiläufig Stellung nehmen. Diese Behauptung lässt sich an seinen Werken nachweisen. Im Agathodaemon steht die Persönlichkeit Christi, als des ausserordentlichen Sterblichen, der aus einer andern Welt zu sein scheint, im Mittelpunkt der Erörterung; im 8. Göttergespräch mehr der Kontrast zwischen griechisch-römischer und christlicher Ethik; der Peregrinus Proteus und das 6. Göttergespräch behandeln die Zeiten des Verfalls[1]). Keines allein darf also als Bekenntnis Wielands über das Christentum gelten, sondern jedes bildet eine Ergänzung zu den andern[2]). Das sagen schon die sich ergebenden Widersprüche, wollte man in den einzelnen Dichtungen sein allgemeines Urteil suchen. — Zweifellos erschwert die dichterische Einkleidung die Fixierung der Stellungnahme des Dichters zu den einzelnen Fragen. Während beispielsweise Semler mit zwei Worten andeuten kann, was er von der Glaubwürdigkeit der Evangelisten hält, indem er unter den Jüngern zwischen einer „jüdisch-ängstlichen" und einer „geistig-freieren" Partei unterscheidet, müssen wir bei Wieland die Antwort in der Darstellung zweier Jünger des Agathodaemon suchen, von denen offenbar Damis der „jüdisch-ängstlichen", Kymon der „geistig-freieren" Richtung entspricht. Die symbolische Bedeutung, die man hinter der Gestalt des Damis zu suchen hat, ist von Wieland in einer Aeusserung Agathodaemons bestätigt. Damit hat Wieland zu einem künstlerischen Mittel gegriffen, das dem Leser die Vorstellungsmöglich-

---

[1]) Wir weisen nochmal auf das unrichtige Urteil Gervinus hin, das wir S. 28 angeführt haben.

[2]) Selbst die Charakterschilderung Jesu im Agathodaemon und im 8. Göttergespräch muss zusammen genommen werden, um ein richtiges Bild zu geben, da der Darstellung im Agathodaemon die reflektierende Seite fehlt, die dagegen im 8. Göttergespräch stärker hervortritt.

keit bedeutend erleichtert und ihn der Mühe enthebt, sich aus aufgezählten Eigenschaften selbst ein deutliches Bild zu entwerfen. Dabei gewinnt die Persönlichkeit des Damis durch die Versinnbildlichung auch in der Rolle, die sie in der Erzählung spielt, an Interesse. Ebenso spielt Agathodaemon eine doppelte Rolle, wenn er, äusserlich betrachtet, als Held des Romans figuriert, und wenn man einigen seiner Wundertaten, wie wir oben erwähnten, eine mit denen von Jesu analoge Bedeutung oder analoge Erklärung beimessen soll, andererseits aber ihn nur als passende Folie für das Christus-Bild betrachtet, das nach dem tieferen Sinn des Romans im Mittelpunkt steht. Das ist sozusagen eine poetische Lizenz, die eine Reduzierung der Personen bezwecken und die Gefahr, sich in der Schilderung der Gestalten zu wiederholen, vermeiden will. In der prosaischen Abhandlung wirken Wiederholungen umso nachdrücklicher, je ähnlicher sie lauten, nicht so in der Erzählung, die die Tendenz etwas verhüllen muss; hieher gehören auch die Anhäufungen, durch die z. B. Voltaire und der Wolfenbüttler Ungenannte überzeugen wollen; während Wieland die Torheiten des Damis meist in grösseren Zwischenräumen bringt, weil fast jede in Kontrast gesetzt wird mit den eigenen Aeusserungen des Agathodaemon, die dazwischen erwähnt werden müssen; dadurch soll der Leser mittels eignen Urteils für die Sache Agathodaemons gewonnen werden. — Damit, dass Wieland hauptsächlich die ethischen Werte an der Christusgestalt herausarbeiten wollte, hat er seiner Arbeit selbst die Grenzen gesetzt. Infolge dessen nahm er zu manchen Problemen, die Semler, der Ungenannte, auch Herder besprechen, keine Stellung. Wir denken hier z. B. an Semlers Theorie vom Jesus des Neuen Testaments und den Beziehungen zu den Verheissungen im Alten, an die Annahme eines subjektums, das „früher war als Adam“. Ganz abgesehen davon, dass solche Ideen Wieland fremd waren, durfte er seinen Jesus nicht abstrakt fassen, da ihm sonst das vergleichende

Moment zwischen Jesus und Apollonius gefehlt hätte. — So vermied Wieland auch, zu der Offenbarungslehre, die doch ein heiss umstrittenes Thema war, Stellung zu nehmen, und jedenfalls mit Absicht, da es ihm wahrscheinlich an einer einleuchtenden Erklärung des Widerspruchs, auf den z. B. die Fragmente hinweisen, gebrach, und da eine dichterische Behandlung eine Erklärung, sei sie noch so vage, verlangt. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, dass Wieland einer Erörterung ausweichen konnte, wo der wissenschaftlich abhandelnde Forscher seine Ansicht bekennen muss. Daraus lässt sich zweierlei schliessen; entweder konnte Wieland auf solch subtile Fragen keine Antwort geben, oder er hielt sie für zu unwichtig. Beide Schlüsse lassen sich aus der bisherigen Erörterung bejahen. Auf alle Fälle gab er durch seine Fassung des Themas zu verstehen, dass er in den Gelehrtenstreit nicht eintreten wollte, und seine Werke somit für einen tiefergehenden Vergleich mit den Streitschriften von Theologen und Laien kaum geeignet seien.

IV.

In dem schon erwähnten Brief an Göschen vom 28. II. 1799 schreibt Wieland: „hier, mein guter Freund, überreiche ich Ihnen das 7. und letzte Buch des Agathodaemon, des in mehr als einer Rücksicht wichtigsten und besten meiner Werke. So wird, dies sagt mir mein Genius, die Nachwelt mit mir davon urteilen, wie gleichgültig es auch in dem Moment, worin wir leben, aufgenommen werden mag. Dieses 7. Buch war mir eine sehr schwere Aufgabe, vielleicht die schwerste von allen, die ich mir geben konnte. . . . . Ich bin mit mir selbst zufrieden, denn ich weiss, dass ich als Mensch, als schriftstellerischer Volkslehrer und als Dichter mein Bestes und also meine Schuldigkeit getan habe. Mögen Sie, mein Freund, nun ebenso viel Freude daran haben können, als ich selbst . . . . .“ Es lässt sich ganz allgemein konstatieren, dass Wieland weder unter seinen Zeitgenossen, noch bei der Nachwelt diese Anerkennung gefunden hat, die nach seiner Meinung dem Agathodaemon gebührte; davon abgesehen, dass dieser Roman der Mehrheit des Publikums unbekannt blieb, sahen auch die competenten Beurteiler Wielands Bedeutung im Oberon, im Agathon und in den Abderiten. Diesen Dichtungen verdankt er seinen Ruhm, während gerade die Schriften, die einen Blick in seine philosophischen und religiösen Anschauungen gewährten, am wenigsten gewürdigt wurden. Wahrscheinlich lag es daran, dass man bei Wieland an dem Ernst seiner Weltanschauung infolge der mehrmaligen schroffen Wandlungen in seiner geistigen Entwicklung zweifelte, und dass die Dichtungen,

die ihn populär gemacht haben, einer philosophisch noch nicht abgeklärten Periode entstammten. Auch war in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts das Interesse für die Leben Jesu-Forschung schon wieder im Abflauen begriffen, so dass das Hauptthema des Agathodaemon nicht mehr so aktuell war. Und als dann die Bibelkritik wieder zur Sprache kam, wurde sie in andere Bahnen gelenkt. Man kann eigentlich erst bei David Friedr Strauss, Christ. Ferdinand Baur u. a. von einer Kritik der Bibel reden, weil das 19. Jahrhundert sich jenen Fragen objektiver und dadurch wissenschaftlicher gegenüberstellte als das 18. Jahrhundert, das, wie schon besprochen, mehr die moralische Seite in Betracht zog und deshalb den Hauptwert nicht in einer möglichst genauen Feststellung des historischen Tatbestandes sehen konnte. Von diesem Gesichtspunkt aus besassen der Agathodaemon und Peregrinus Proteus keinen absoluten Wert, dagegen werden sie in der Beurteilung des Dichters und seiner Zeit stets eine Hauptrolle zu spielen haben. Wie richtig Wieland sein Lesepublikum beurteilt hat, beweisen die verhältnismässig spärlichen Aeusserungen gerade über den Agathodaemon. Umso mehr interessiert daher eine briefliche Besprechung dieses Romans zwischen den ehemaligen Karlsschülern und Freunden Schillers, dem General Scharffenstein und dem Geheimrat Lempp.[1]) Lempp schreibt am 27. VI. 1812 an Scharffenstein: „Die Bibel zu lesen, kann ich Ihnen ohne einige andere Bücher nicht rathen. Jedes Buch gehört seiner Zeit und seinem Zeitalter, in diese müssen wir uns versetzen, um es zu fassen und hierzu sind historische Kenntnisse nötig . . . . . Da Sie jetzt Zeit haben, wollte ich Ihnen rathen, erst Wielands Agathodaemon zu lesen, dann Reinhards Buch „vom Zweck Jesu“,[2]) einige Schriften von Herder über die Evangelien. Dann werden Sie gewiss mit Vergnügen das neue Testament lesen, das Heitere

[1]) Der Briefwechsel liegt im Archiv der Kgl. Landesbibliothek in Stuttgart.

[2]) Doch wohl Reimarus' Buch „vom Zweck Jesu“ gemeint

der Christuslehre, das Tiefgedachte bewundern und das grosse Problem aufgelöst finden, wie es möglich war, dass Leute von niederem Stande, wie die Apostel waren, sich so frey in den höchsten Ideen bewegen konnten."

In einem Brief vom 22. IX. 1812 wiederholt Lempp seinen Rat: „Lesen Sie doch Wielands Agathodaemon, nicht als ob ich das Buch für etwas ausserordentliches hielte, aber es wird Ihnen reichen Stoff zum Nachdenken gerade in dieser Beziehung geben. Lassen Sie es nicht ungelesen." — Hierauf antwortete Scharffenstein am 7. X. 1812: Schon früher und als ich wirklich fand, dass ich ohne die angerathene Vorbereitung die Bibel nicht mit Nutzen lesen könnte, habe ich den Agathodaemon gelesen. Es war mir sehr genussreich, welche anziehende Darstellung! Wahrlich, wie Wieland vereinigt nicht leicht ein Schriftsteller blühende Imagination, gebildetes Gefühl, hohen Verstand und ausgebreitete Erudition, ich halte ihn nach meinem Takt für den ersten, beynahe einzigen teutschen Klassiker. Diese Lektüre hat mich eher wärmer als kälter für den Christianism gemacht. Wenn man ihn als eine zum Heil der Menschen von der Gottheit emanierte Wohlthat aus der ersten alten Quelle bedürftig suchen will, so ist es leicht mit unstetem, ängstlichen Sinn zwischen den Alternativen des Bigottismus oder des Unglaubens zu schwanken, allein ein wohlorganisiertes Gemüt muss das sehr wahr finden, was Sie von der wohltuenden Wirkung äussern, wenn erst das schwarze, scheinheilige, knechtische von diesen Gegenständen entfernt ist. Die andern kleinen Schriften werde ich auch zu lesen suchen und dann erst die Bibel."

Dagegen äusserte er sich in dem Brief vom 17. XI. 1812 folgendermassen: „Nun habe ich einiges und ich glaube genügendes gelesen, um sofort, wenn es auch ist, die Bibel durchgehen zu können. Meine Aeusserung über den Agathodaemon kann, was Darstellung und manches erhebende anlangt, die nämliche bleiben, allein über seine Ansicht vom Christianism ist mein Urteil reifer worden.

Da ist Wieland offenbar elend, nicht weil er nicht orthodox ist, sondern weil er in seiner Exegese vorsätzlich sehr einseitig und gar nicht de bonne foi ist und weil er in seiner Accomodation sehr gewaltsam verfährt. Das Buch datiert sich wahrscheinlich von einer Zeit her, wo es an der Tagesordnung war, das positive des Christentums wegzudemonstrieren, und da musste alles helfen."

Hierauf erwidert Lempp am 27. XI. 1812: „Davon, dass Agathodaemon einseitig ist, ging ich bei meiner Empfehlung aus, für mich ist nichts angenehmeres als Einseitigkeit eines guten Kopfes — sie ist sehr unterrichtend, sie zeigt eine Seite der Wahrheit, und wir müssen doch alle durchwandern, bis wir ein richtiges Urteil fällen."

Lempp bringt dem Agathodaemon entschieden mehr Verständnis entgegen als Scharffenstein. Aus andern Aeusserungen in den Briefen geht hervor, dass er ein durchgebildeteres Urteil in philosophischen Fragen hatte, als Scharffenstein, der sich gerne von ihm belehren liess.[1]) Insofern kann die immerhin empfindliche Beschuldigung, Wieland sei nicht de bonne foi gewesen, nicht massgebend sein. Hätte sich Scharffenstein in der theolog.-philosophischen Streitschriftenliteratur des 18. Jahrhunderts besser ausgekannt, hätte er wohl kaum Wieland unter die Voltaires, Diderots, Holbachs gerechnet; denn sie haben „wegdemonstrieren wollen", während wir nachzuweisen versucht haben, dass gerade darin das Trennende zwischen ihnen und Wieland gelegen hat, wodurch auch der Vergleich Wielands mit Voltaire umgestossen wurde. Scharffenstein hat offenbar den starken Kontrast gerade in der äusseren Parallelisierung des Lebens Jesu und Apollonius gar nicht empfunden und Wielands Anlehnungen an Lukian nicht erkannt. Auch von einer „gewaltsamen Accomo-

[1]) Scharffenstein an Lempp, 25. VI. 1812: . . . „es hätte mich immer erbauet (?) gleiches Gefühl bey Ihnen zu finden, aber Sie mussten für mich denken und wo das Gefühl durch den Verstand mit Sicherheit und Klarheit bestätigt wird, entsteht eine heilige, feste Beglaubigung "

dation“ kann nicht die Rede sein, wenn man beachtet, dass durch die absichtliche Hervorhebung ähnlicher Züge im Leben Jesu und Apollonius' nur eine scheinbare Gleichheit konstruiert wird. Denn durch den einen Satz: er war, was ich schien, wird diese vermeintliche Anpassung wieder aufgehoben. Der Grund zu der verschiedenen Auffassung liegt in der Anschauung des Positiven in der christlichen Lehre. Die Bemerkung Scharffensteins, Wieland sei offenbar elend, nicht weil er nicht orthodox sei, lässt vermuten, dass Scharffenstein selbst orthodox oder doch orthodoxer als Wieland gesinnt war, sonst hätte er diesen Begriff nicht als Massstab genommen. Er schreibt im selben Brief weiter unten: „ad vocem positivi: Sind Sie nicht der Meinung, dass der Mensch etwas Positives braucht? und wenn er's nicht vom Himmel hätte, müsste er sich's machen und darnach ringen? . . . .“ Ferner heisst es einmal in einem früheren Brief an Lempp (25. VI. 1812), dass die stolzen Argumente aller Philosophien ihm unzulänglich erschienen und sich zuletzt doch in Pietät auflösen müssten.“ Beide Aussprüche besagen für Wieland nichts seiner Ansicht Entgegengesetztes. Lempp, der sich Wielands Meinung mehr nähert, erwiderte daher auch Scharffenstein (wie aus dessen oben zitiertem Briefe hervorgeht), dass „die heutige Philosophie diesen Gang genommen“ habe (nämlich sich in Pietät auflöse). Offenbar hat aber doch Scharffenstein das Positive, d. h. das höchste Wesen, konkreter gefasst und sich mehr dem kirchlichen Glauben angeschlossen. „Denn wo will man hinaus ohne Glauben, der sich auf laut sprechende innere Ahndungen gründet“.[1]) — Wiederum handelt es sich hier um das Mass religiösen Empfindens. Wieland sah das Positive in den Humanitätsideen und ihrer praktischen Anwendung; schliesslich forderte er für diese reine Menschlichkeit auch eine Pietät. — Scharffenstein macht den Unterschied zwischen einer „strengen Philosophie für's Leben“ und einer „sogenannten Lebensphilosophie“, die „für alle ein-

[1]) In dem Brief vom 25. VI. 1812.

zelnen Fälle besonderer Precepte und Recepte" bedürfe,[1]) während die erstere einen festen guten Willen brauche. Aus dem Vorhergesagten geht hervor, dass er bei Wieland nur eine sogenannte Lebensphilosophie vermutet hat. Er mag darin recht haben, dass eine Lebensphilosophie mehr differenziert und individualisiert, während eine orthodoxe Anschauung — denn das versteht er wohl unter der strengen Philosophie des Lebens — eine einfachere Richtlinie gibt. Scharffenstein hält es nicht nur für würdiger, sondern auch für „gescheuter", eine strenge Philosophie für's Leben zu haben. „Gescheuter" ist es sicher, ob es „würdiger" ist, Zweifel und Widersprüche zu übersehen und nur zu glauben, darüber lässt sich zum Mindesten streiten. — Lempps Ausspruch, der Agathodaemon sei kein „ausserordentliches" Buch, findet in dem letzten von uns angeführten Brief eine nähere Begründung. Er gibt Scharffenstein zu, dass das Buch einseitig ist, aber er sieht darin, im Unterschied zu Scharffenstein, nicht unbedingt einen Fehler. Seinen Zweck erfüllt es trotzdem, oder vielleicht erst recht durch seine Einseitigkeit, weil es eine Anregung zur Stellungnahme zu dem Problem gibt. Aus diesem Grunde hat er es auch für empfehlenswert als vorbereitende Lektüre für Bibelstudien gehalten. Lempp deckt sich hierin wieder mit Wielands eigner Anschauung, wenn Wieland sich einen schriftstellerischen Volkslehrer nennt.

Die Ursache zu Scharffensteins plötzlich veränderter Beurteilung des Agathodaemon liegt in der Erweiterung seiner Kenntnis von theologischen Schriften. Als er am 7. X. 1812 schrieb: „Diese Schrift hat mich eher wärmer als kälter für den Christianism gemacht", hatte er offenbar nur den Agathodaemon gelesen. Erst am 17. XI. meldet er, „einiges und nach seiner Meinung genügend gelesen zu haben, um die Bibel vornehmen zu können". Da Reimarus mehr in den Ton der französischen Ency-

[1]) In dem Brief Scharffensteins an Lempp, 17. XI. 1812.

klopädisten verfällt, kann von den anempfohlenen Schriften nur Herders Art und Weise über biblische Dinge zu urteilen, Scharffensteins günstige Meinung über Wieland abgeschwächt haben. Wenn er auch mehr zu Herders Exegese neigte, so sah er zwischen Wielands und Herders Auffassung doch einen zu grossen Abstand, der schon infolge der Uebereinstimmung in Humanitätsideen, wie wir nachgewiesen haben, nicht möglich war. Allem Anschein nach mangelte Scharffenstein ein durchgebildetes Urteil in bibelkritischen Fragen.

Jedenfalls bezeugt aber dieser Briefwechsel, dass beide, Scharffenstein und Lempp, den Kulminationspunkt des Agathodaemon im 7. Buch gesehen und damit die „schwierigste Aufgabe", die sich Wieland gestellt hatte, gewürdigt haben. Durch die Vergleichung mit wissenschaftlichen Bearbeitungen haben sie das Wieland'sche Werk gleichwertig eingeschätzt und somit ganz im Sinne des Verfassers den kulturhistorischen Wert der Dichtung hervorgehoben.

Allgemeiner und philosophischer fasst Goethe sein Urteil über den Agathodaemon in seiner Gedächtnisrede in der Loge Amalia[1]). Er sieht das Wesentliche in dem Zugeständnis, dass trotz alles Verstandeskultus der menschliche Geist an eine Grenze kommt, wo die Erfahrung aufhört, wo sein Ahnungsvermögen und die Kraft seiner Phantasie einsetzen, um sich eine ausserordentliche Welt . . . . . „nach ihrer Weise aufzubauen und darzustellen". Goethe konnte in einer Rede seine Ansicht über diesen Roman nur in groben Umrissen geben. Was er speziell über die Auffassung des Urchristentums dachte, geht daraus nicht hervor; immerhin können wir seine Uebereinstimmung mit Wieland wenigstens im grossen Ganzen aus einem Kapitel von Wilhelm Meisters Wanderjahren entnehmen. In der Schilderung der pädagogischen Provinz spürt man hin und wieder einen Einfluss von Wielands

[1]) Rede zum feierlichen Andenken des edlen Bruders und Freundes Wieland 1813.

Agathodaemon. Das Gebot der „Ehrfurcht vor sich selbst", d. h. vor dem rein Menschlichen, ist der Gipfelpunkt aller Religion, zu dem Jesus den Weg gezeigt hat. Auch Goethe sieht da die höchste Bedeutung Christi und seiner Lehre, wo sie dem einzelnen zum inneren Erlebnis wird und die Brücke bildet zwischen Mensch und Gottmensch. In der Vergeistigung und Veredelung des Gewöhnlichen und Alltäglichen, in der Ausbildung geistiger Kräfte liegt auch für Goethe die Lösung der rätselhaften Wunder. Ferner äussert er sich über die Lebenskraft der christlichen Religion in ganz ähnlicher Weise, wie Wieland, auf dessen Worte[1]) wir schon oben zu sprechen kamen; Goethe sagt: . . . . . „und man darf sagen, dass die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann . . ." Wielands Einfluss auf Goethe zeigt sich am deutlichsten darin, dass Goethe auf eine Idee, die gerade dem 18. Jahrhundert eigentümlich war, zurückkommt; denn die Ehrfurcht vor sich selbst steht im engsten Zusammenhang mit der Vorstellung, „dass er (der Mensch) sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur vorgebracht haben . . . . ."[2]). Es liessen sich noch manche Beziehungen zwischen dem Agathodaemon und Wilhelm Meister feststellen, deren Ausführung jedoch vom Thema zu weit abführen würde.

Eine Kritik des Philosophen Christian Garve über Wielands Peregrinus Proteus gehört wegen der Bemerkung über das hereinspielende Christentum noch hieher. Er schreibt im Dezember 1791 an seinen Freund Felix Weisse[3]): „. . . . . Ich erinnere mich, dass die auf dem Lande so einträchtig lebende Christenfamilie, ein Portrait unserer Brudergemeinde, Eindruck auf mich machte. Unter diesen gefiel mir vorzüglich, was der Philosoph zu Proteus sagte, durch den er in einen Cyniker verwandelt wurde. Auch sind die Urteile und Reflexionen über die ursprüngliche

[1]) Seite 37.
[2]) Vergl. Wielands Aeusserungen S. 40 und 41.
[3]) Chr. Garve an Felix Weisse, Breslau 1803.

Reinheit der christlichen Moral und die unvermeidliche Verderbnis jedes Systems, das vom grossen Haufen angenommen und befolgt werden soll, zum Teil sehr billig, zum Teil auffallend richtig. . . . .“ Das Urteil an sich gibt uns keine neuen Aufschlüsse oder Anregungen. Garve stand ungefähr auf demselben Standpunkt wie Wieland. Dies beweisst seine Vorliebe für den Philosophen und Cyniker Dionysios, in dem man wohl eine Vorstudie zu Apollonius sehen kann, obgleich Dionysios Proteus vom Christentum abbringen und dem Cynismus zuführen möchte, allerdings einem Cynismus, der in seinen Grundzügen dem wahren Christentum ziemlich verwandt scheint. Jene Worte des Cynikers: „Das, was du suchst, lieber Peregrin, ist weder hier noch dort: es ist in dir selbst oder es ist nirgends“, sind ganz im Sinne Agathodaemons gesprochen. Daraus lässt sich schliessen, dass Garve dem Agathodaemon noch mehr Sympathie entgegengebracht hat. — Der Vorwurf, Wielands Urteilen und Reflexionen über die ursprüngliche Reinheit der christlichen Moral mangle es manchmal an Originalität, ist insofern nicht zutreffend, als der Dichter in diesem Roman vor allem eine psychologische Studie im Hinblick auf den lukianischen Peregrinus Proteus geben und deshalb das Christentum nur beiläufig behandeln wollte und dabei stillschweigend auf die Bemerkungen zu seiner Lukian-Uebersetzung, in denen er sich eingehend über die Entwicklung des Christentums verbreitet hat, verweisen durfte.

Wielands Blick in die Zukunft hat sich nicht bewahrheitet. Die Mitwelt hat noch ein relativ grösseres Interesse für seine religionsphilosophischen Dichtungen gezeigt, als die nachfolgenden Geschlechter. Liest man die Literaturgeschichten des 19. Jahrhunderts bis auf die neuste Zeit, so wird man fast durchweg eine ganz kurze Abfertigung der philosophischen Romane aus Wielands letzter Periode finden. Ob Hettners Behauptung, das lebende Geschlecht habe recht, wenn es zu Wieland kein inneres Verhältnis mehr kenne, richtig ist, oder ob nicht vielleicht in erster

Linie die Unkenntnis von Wielands philosophischen Romanen bei dem lebenden Geschlecht den Mangel an einem inneren Verhältnis zu Wieland verschuldet hat, müssen wir dahin gestellt sein lassen.

Vita.

Ich bin am 31. Oktober 1883 als Tochter des Kaufmanns Julius Mellinger in Mannheim geboren. Nachdem ich in Stuttgart die 9klassige höhere Töchterschule (Königin Olgastift) durchlaufen hatte, trat ich im Jahr 1900 in das Königin Charlotten-Gymnasium ein und bestand im März 1906 am Kgl. Karlsgymnasium die Reifeprüfung. Von Herbst 1906 bis Herbst 1909 studierte ich in München Germanistik, Geschichte und Philosophie. Im Oktober 1909 wurde ich als Bibliothekar am Schillermuseum in Marbach a. Neckar angestellt. Am 17. November 1910 unterzog ich mich auf Grund dieser am 15. Oktober eingereichten Dissertation der mündlichen Prüfung.

Von meinen Lehrern fühle ich mich ganz besonders Herrn Prof. Dr. F. Muncker zu grossem Dank verpflichtet.